



पं. भुशतिनाशायण मणि त्रिपाठी  
भमिनन्दन ग्रन्थ

प्रकाशक

पुरुषोत्तमदास मौदी

मंत्री

पं० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी अभिनन्दन समिति

के० ४०/१८ भैरवनाथ, वाराणसी

विक्रेता

विश्वविद्यालय प्रकाशन

भैरवनाथ, वाराणसी

प्रकाशन तिथि : ४ अप्रैल, १९६५

मूल्य : पच्चीस रुपये

ब्लॉकनिर्माता

अन्नपूर्णा ब्लॉक वर्क्स, वाराणसी

मुद्रक

ओम्प्रकाश कपूर

ज्ञानमण्डल लिमिटेड, वाराणसी ६३५०-२१







पं० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी

राजस्थान के राज्यपाल महामहिम डॉ० सम्पूर्णानन्द के  
करकमलों द्वारा  
चैत्र शुक्ल ३, रविवार, संवत् २०२२ वि०,  
दिनांक ४ अप्रैल, १९६५ को  
गोरखपुर में  
नागरिकों की सभा में  
पं० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी  
को  
सादर समर्पित



**सम्पादक-मण्डल**

डॉ० वासुदेवशरण अग्रवाल  
डॉ० दीनदयालु गुप्त  
डॉ० जगन्नाथप्रसाद शर्मा  
श्री कालीप्रसाद मिश्र  
श्री बदरीनाथ शुक्ल

डॉ० राजबली पाण्डेय  
डॉ० उदयनारायण तिवारी  
श्री करुणापति त्रिपाठी  
श्री बलदेव उपाध्याय  
श्री चंद्रबली त्रिपाठी

**सम्पादक**

संस्कृत खण्ड  
डॉ० विद्यानिवास मिश्र

भारती विद्या खण्ड  
डॉ० बलराम श्रीवास्तव

हिन्दी-साहित्य खण्ड  
डॉ० शम्भुनाथ सिंह

जीवन खण्ड  
डॉ० श्रीपति शर्मा

**प्रबन्ध सम्पादक**

श्री पुरुषोत्तमदास मोदी

**प्रकाशक**

**श्री सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी अभिनन्दन समिति**

**गोरखपुर • वाराणसी**

## अभिनन्दन समिति

संरक्षक

स्वर्गीय महाराजा पटेश्वरीप्रसाद सिंह, बलरामपुर राज्य  
श्री शिवप्रसाद शर्मा, सिगापुर

अध्यक्ष

श्री हनुमानप्रसाद पोद्दार

उपाध्यक्ष

श्री विश्वनाथ पाण्डेय,  
सदस्य, लोकसभा

मन्त्री

श्री पुरुषोत्तमदास मोदी

संयोजक

श्री चन्द्रभाल ओझा

कोषाध्यक्ष

श्री राधारमण दास

सदस्य

डॉ० अविनाशचन्द्र चटर्जी, न्यायमूर्ति हरिश्चन्द्रपति त्रिपाठी, डॉ० दीनदयालु गुप्त, श्री श्रीनारायण चतुर्वेदी, श्री कन्हैयालाल मिश्र, श्री मधुसूदनदास, श्री कमलाकांत नायक, श्री सत्यदेव सिंह, डॉ० भगवान दुबे, श्री एस० पी० नागेन्द्र, श्री केशवचन्द्र मिश्र, डॉ० देवर्षि सूनाढ्य, श्री विश्वम्भरनाथ त्रिपाठी ।

॥ श्रीहरि ॥

## यह ग्रन्थ

गोरखपुर के नागरिकों की एक सभा गत १३ फरवरी, १९६३ को श्री चन्द्रमालजी ओझा, तत्कालीन प्रिंसिपल, तुलसीदास महाविद्यालय, के आवाहन पर श्री चन्द्रमालजी त्रिपाठी की अध्यक्षता में हुई थी। सभा में पं० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी की शिक्षा एवं संस्कृति के क्षेत्र में उनकी बहुमूल्य सेवाओं के लिए एक अभिनन्दन ग्रन्थ समर्पित करने का निश्चय हुआ। इस कार्य को सम्पन्न करने के हेतु 'पं० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी अभिनन्दन समिति' का गठन हुआ और ग्रन्थ-निर्माण का कार्य प्रारम्भ हो गया। ऐसे महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ के प्रकाशन हेतु दो वर्षों का समय कोई बहुत नहीं है, किन्तु भगवद्-कृपा से विद्वान् सम्पादकों तथा समिति के सदस्यों की तत्परता तथा अनेक विद्वानों के शुभ सहयोग से ग्रन्थ का कार्य सुसम्पन्न हो गया।

इस ग्रन्थ में श्री त्रिपाठीजी की प्रशस्ति मात्र नहीं है, बरन् भारतीय इतिहास, संस्कृति, साहित्य, कला एवं दर्शन-सम्बन्धी अनेक विद्वानों के हिन्दी तथा संस्कृत में विचारपूर्ण लेख हैं।

गोरखपुर विश्वविद्यालय श्री त्रिपाठीजी की महत्त्वपूर्ण सेवा का प्रत्यक्ष प्रतीक है। इस प्रदेश के अविकसित क्षेत्र—पूर्वीय अंचल—के शैक्षणिक एवं सांस्कृतिक उत्थान के कार्य में त्रिपाठीजी की तत्परता और आदर्श क्रियाशीलता के फलस्वरूप ही गोरखपुर विश्वविद्यालय की स्थापना हुई। उनकी निष्ठा से लगाया हुआ यह ज्ञान-वृक्ष निरन्तर उत्तरोत्तर पल्लवित, पुष्पित एवं फलित हो रहा है। गोरखपुर विश्वविद्यालय के अन्तर्गत इंजीनियरिंग कॉलेज की स्थापना हो चुकी है। मेडिकल कॉलेज की योजना भी बन चुकी है और शिक्षा के अन्यान्य विषयों का भी विकास हो रहा है।

वाराणसी संस्कृत विश्वविद्यालय के उप-कुलपति के रूप में विगत दो वर्षों से श्री त्रिपाठीजी भारतीय विद्या एवं संस्कृति की उन्नति में लगे हुए हैं। भारतीय संस्कृति में उनकी अटूट श्रद्धा एवं निष्ठा है, वे इसके महत्त्व को जानते हैं और वर्तमान में इस महान् संस्कृति की ओर से भारतीयों की उदासीनता को देखकर वे दुःखी हैं। इसीसे वे भारतीय संस्कृति के भाण्डार संस्कृत साहित्य, संस्कृत भाषा एवं भारतीय विद्याओं के विकास के पवित्र कार्य में संलग्न हैं और समय-समय पर विशेष आयोजनों के द्वारा भी इस कार्य में प्रगति लाने का प्रयत्न करते जा रहे हैं। वे पाश्चात्य शिक्षा के विद्वान् तथा सफल शासक होते हुए भी सच्चे ब्राह्मण हैं, सदाचारी हैं यह हमारे लिए गौरव की बात है। मेरे लिए तो वे सभी दृष्टियों से पूज्य हैं; मैं श्रद्धापूर्वक नमन

आठ

करता हुआ यह चाहता हूँ कि प्रभु उनको चिरायु करें और वे इस प्रतिकूल परिस्थिति में भी भारतीय संस्कृति की रक्षा और विकास के सेवा-कार्य में संलग्न रहें ।

मुझे बड़ी प्रसन्नता है कि देश के प्रमुख शिक्षाविद्, साहित्य-सेवी, उत्तर प्रदेश के भूतपूर्व मुख्य-मन्त्री तथा सम्प्रति राजस्थान के राज्यपाल महामहिम डॉ० सम्पूर्णानन्दजी के करकमलों द्वारा यह अभिनन्दन ग्रन्थ श्री त्रिपाठीजी को समर्पित किया जा रहा है ।

इस ग्रन्थ के निर्माण में जिन विद्वानों ने सहयोग प्रदान किया है, वे सर्वथा स्तुत्य हैं । उनकी कृपा के बिना ग्रन्थ को यह रूप न मिल पाता । समिति उन सभी विद्वानों के प्रति अपनी कृतज्ञता व्यक्त करती है । इसके अतिरिक्त जिन लोगों ने ग्रन्थ की योजना को कार्यान्वित करने में आर्थिक तथा अन्य प्रकार से सहयोग प्रदान किया है, समिति उनके प्रति भी आभार प्रकट करती है । इतने बड़े कार्य की सुसम्पन्नता के लिए सभी के सहयोग की अपेक्षा होती है । आनन्द का विषय है कि सभी ने इसमें यथा-सम्भव योगदान किया है और समिति उन सभी की कृतज्ञ है । भगवान् मंगल-कार्यों में सबकी सद्बुद्धि को सदा प्रेरित करते रहें ।

गोरखपुर

४ अप्रैल, १९६५ ।

—हनुमानप्रसाद पोद्दार

अध्यक्ष

पं० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी अभिनन्दन समिति



## अनुक्रम

शुभकामनाएँ एवं सन्देश

११-२४

### खंड १ व्यक्ति और व्यक्तित्व

१. श्रीसुरतिनारायण मणि त्रिपाठी	विश्वम्भरनाथ त्रिपाठी	१
२. आदर्श व्यक्ति का अभिनन्दन	सच्चिदानन्द मिश्र	६
३. पं० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी : व्यक्तित्व और संस्मरण	चन्द्रबली त्रिपाठी	११
४. गोरखपुर विश्वविद्यालय और पं० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी	पुरुषोत्तमदास मोदी	२७
५. फाइलों से घिरा हुआ तपोनिष्ठ मनस्वी	डॉ० शम्भुनाथ सिंह	४०
६. त्रिपाठीजी की दुर्लभ विशेषताएँ	रामप्रताप त्रिपाठी, शास्त्री	४८
७. त्रिपाठी जी : व्यक्तित्व और विचार	देवर्षि सनाढ्य	५२
८. एक श्रद्धाञ्जलि	हरिश्चन्द्रपति त्रिपाठी	५५
९. मेरे मणि, मेरे सहपाठी	स्वर्गीय श्रीकृपाशकर	५६
१०. एक दृढसंकल्प व्यक्ति	श्यामसुन्दरनाथ आगा	५७
११. अटूट अध्ववसायी	रामप्रसाद पाण्डेय	५८
१२. कुशल प्रशासक	राधाकृष्ण अग्रवाल	५९
१३. कर्तव्यनिष्ठ व्यक्तित्व	मिठ्ठनलाल	६०
१४. मेरे मित्र	डॉ० दीनदयाल गुप्त	६१
१५. मेरे आराध्य : एक व्यक्तित्व विश्लेषण	केशवचन्द्र मिश्र	६३
१६. कुछ संस्मरण	चन्द्रभाल ओझा	६६

### खंड २

#### संस्कृत

१. वेदस्वरूपविमर्शः	हरिहरानन्द सरस्वती (करपात्रमहारम्भा )	१
२. वेदेषु देवदेवतातत्त्वयोर्विमर्शः	चक्रवर्ती रघुराजमिश्र	१५
३. आभासवादः (श्रीशाङ्कराद्वैतसिद्धान्तान्तर्गतः)	वीरमणिप्रसाद उपपाध्यायः	२६
४. वैशेषिकदर्शने मुनिना कणादेन व्याख्यातो धर्मः	बदरीनाथ शुक्ल.	३२
५. श्रीरामानुजदर्शनम्	को० व० श्रीनीलमेघाचार्य.	३७
६. भारवे स्वकाव्यार्थगौरवानुसन्धानम्	डॉ० सत्यव्रतसिंह	५१
७. साङ्ख्ययोगयोस्तत्त्वज्ञानम्	पं० श्रीहरिराम शुक्लः	५५
८. प्राच्यपाश्चात्यदर्शनयोर्मनस्तत्त्वविमर्शः	डॉ० रामचन्द्र शर्मा पाण्डेयः	६३
९. भट्टप्रभाकरयोः प्रस्थानभेदः	रामचन्द्रशास्त्री खन्ना	७४
१०. प्रकृताप्रकृतश्लेषविचारः	टि० वी० रामचन्द्रदीक्षितः	७६
११. सङ्कारसदृशवर्णनं	भिक्षु जगदीश कस्सपो	८५
१२. भगवद्भक्तेः स्वरूपम्	डॉ० सिद्धेश्वर भट्टाचार्य.	९०
१३. वाल्मीकीये रामायणे रामस्येश्वरावतारत्वम् .	म० म० प० गिरिधरशर्मा चतुर्वेदः	९४

## इतिहास, संस्कृति, कला एवं साहित्य

१. संस्कृति और भारतीयता	डॉ० गोविन्दचन्द्र पाण्डेय	१
२. भरहुत कला की धर्म-भावना	डॉ० वासुदेवशरण अग्रवाल	६
३. भारतीय इतिहास में कालिदास और विक्रमादित्य	डॉ० राजवली पाण्डेय	१३
४. भारतीय चित्रकला . उद्भव और विकास	वाचस्पति गैरोला	२१
५. काशी के हाथी-दाँत के चित्र	डॉ० राय गोविन्दचन्द्र	२६
६. मथुरा-कला में मागलिक चित्र	डॉ० नीलकण्ठ पुरुषोत्तम जोशी	३२
७. सैन्धव स्थापत्य	पृथ्वीकुमार अग्रवाल	३८
✓ ८. संस्कृत-साहित्य की पुष्ठभूमि और विशिष्टता	डॉ० विद्यानिवास मिश्र	४६
९. ब्रह्मी अथवा ब्राह्मी—वैदिक भाषा और लिपि	डॉ० विश्वम्भरशरण पाठक	५८
१०. श्रीकृष्ण का लौकिक चरित : एक विश्लेषण	वलदेव उपाध्याय	६१
११. पुराणों में कल्पसूत्र का प्रसंग	डॉ० रामशंकर भट्टाचार्य	७२
✓ १२. मनुस्मृति की कुछ समस्याएँ	डॉ० हरिहरनाथ त्रिपाठी	७५
१३. मध्यकालीन तांत्रिक धर्मों का विकासस्थल	शिवकुमार शर्मा 'मानव'	८६
१४. वसुबन्धु की तिथि और संरक्षक सम्राट्	श्रीराम गोयल	१०१
१५. मध्ययुगीन भारतीय समाज	डॉ० वासुदेव उपाध्याय	१०७
१६. महायान बौद्धधर्म की उत्पत्ति और विकास	डॉ० लालमणि जोशी	११२
१७. वैदिक देवता अग्नि	चन्द्रचूड़मणि	१३१
१८. भारतीय कला का दार्शनिक आधार	डॉ० बलराम श्रीवास्तव	१३७
✓ १९. भारत के प्राचीन विश्वविद्यालय और स्त्री-शिक्षा	चन्द्रबली त्रिपाठी	१४४
२०. मौर्यों का अवसान एवं पुष्यमित्र शुंग का अभ्युदय	रामलखन शर्मा	१५७
२१. नाथ सिद्धों और बौद्ध सिद्धों के सम्बन्ध . पर पुनर्विचार	डॉ० नागेन्द्रनाथ उपाध्याय	१६६
२२. हिन्दी साहित्य : उद्भव-काल और विस्तार-क्षेत्र	डॉ० शम्भुनाथ सिंह	१७३
२३. रस की सुखदुःखात्मकता : करुण आदि रसों का आस्वाद	डॉ० सत्यदेव चौधरी	१८६
२४. अपभ्रंश में रामकाव्य की परम्परा	सोमेश्वर सिंह	१९२
२५. अठारहवीं शती का जैन गुर्जर काव्य	डॉ० श्यामसुन्दर शुक्ल	१९८
✓ २६. नाटक के तत्त्व : भारतीय दृष्टि	डॉ० देवर्षि सनाढ्य	२०६
२७. मध्यकालीन भारत में निर्गुण काव्य-साधना और उसकी व्यापकता	आचार्य परशुराम चतुर्वेदी	२१८
२८. बृन्दावन की कुछ भूमिकाएँ	करुणापति त्रिपाठी	२२७
२९. पाश्चात्य काव्य-समीक्षा का विकास-क्रम	डॉ० श्रीपति शर्मा	२६१

शुभ कामनाएं

एवं

सन्देश



RASHTRAPATI BHAVAN,  
NEW DELHI-4

राष्ट्रपति भवन,  
नई दिल्ली-4 ।

फाल्गुण ७, १८८६ (शक)  
-----  
फरवरी २६, १९६५

प्रिय महोदय,

आपके दिनांक १८ फरवरी, १९६५ के पत्र से मुझे यह जानकारी प्रसन्नता हुई कि श्री सुरत्तिनारायण मणि त्रिपाठी के ६५ वर्ष पूर्ण होने के उपलक्ष्य में दिनांक ४ अप्रैल, १९६५ को राजस्थान के राज्यपाल डा० सम्पूर्णानन्द की अध्यक्षता में उनका सार्वजनिक अभिनन्दन करने एवं अभिनन्दन ग्रन्थ मेंट करने का आयोजन किया जा रहा है ।

इस अवसर पर मैं श्री त्रिपाठी के सुखी एवं दीर्घ जीवन के लिये शुभकामनाएँ भेजता हूँ ।

भवदीय,

(स० राधाकृष्णन्)

मुझे यह जानकर खुशी हुई कि आप श्री पं० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी का एक सार्वजनिक अभिनन्दन करने जा रहे हैं। मैं अभिनन्दन ग्रन्थ तथा समारोह की सफलता के लिए हार्दिक शुभकामनाएँ भेजता हूँ।

—डॉ० जाकिर हुसैन  
उपराष्ट्रपति



मेरी शुभकामना है कि श्री सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी की ६५वीं वर्षगांठ के उपलक्ष्य में आप जो आयोजन कर रहे हैं, उसमें आपको पूर्ण सफलता मिले।

—श्री श्रीप्रकाश  
वाराणसी



इस अवसर पर मैं त्रिपाठीजी के दीर्घायु होने की शुभकामना करता हूँ और आपके समारोह की सफलता चाहता हूँ।

—श्री मोहनलाल सुखाड़िया  
मुख्य मंत्री, राजस्थान



मैं इस अवसर पर भगवान् से प्रार्थना करता हूँ कि त्रिपाठीजी दीर्घायु हों और इसी तरह समाज और देश की सेवा करते रहे।

आपके आयोजन की सफलता के लिए मेरी हार्दिक शुभ कामनाएँ।

—श्री त्रिभुवननारायण सिंह  
• मंत्री, भारी इंजीनियरिंग, भारत सरकार

चौदह

त्रिपाठीजी से मेरा प्रयाग विश्वविद्यालय में छात्रावस्था के समय से परिचय है । उसके बाद वह उत्तर-प्रदेश में सहयोगी भी रहे । जब भी वह कोई काम करते थे, उसके फलस्वरूप उन्हें यश ही प्राप्त होता था ।

वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय के उपकुलपति पद पर कार्य करते हुए संस्कृत साहित्य की बहुमूल्य निधि अनेक पाण्डुलिपियों के संग्रह, संस्कृत तथा समवर्गी विषयों की सन्दर्भ ग्रन्थ-सूची के संकलन में जो योगदान दिया है, उसके लिए त्रिपाठी जी भूरि-भूरि साधुवाद के पात्र हैं ।

समिति के इस कार्य के लिए मैं हृदय से सफलता की कामना करता हूँ ।

—श्री भोलानाथ झा  
अध्यक्ष, केन्द्रीय जनसेवा आयोग, नयी दिल्ली



त्रिपाठी जी ने अपनी बौद्धिक और चारित्रिक योग्यता से उत्तर-प्रदेश के प्रशासनिक कार्यों में अपना एक मानक प्रतिष्ठित कर दिया । उन्होंने गोरखपुर में विश्वविद्यालय की स्थापना कर उत्तर-प्रदेश के पूर्वोत्तर अंचल की तरुण प्रतिभाओं को विकास का एक अवसर प्रदान किया है । वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय का जिस कुशलता के साथ आज वह संचालन कर रहे हैं, वह उनकी बौद्धिक और प्राशासनिक योग्यता का प्रत्यक्ष प्रमाण है । उनके जैसा व्यक्तित्व आज विरल है । भगवान् उन्हें शतम्बु करें, यही मेरी शुभकामना है ।

—डॉ० लक्ष्मीनारायण सुधांशु  
अध्यक्ष, बिहार विधान सभा, पटना



इस अभिनन्दन ग्रन्थ समर्पण के शुभ अवसर पर मैं अपनी हार्दिक शुभ कामनाएँ भेजता हूँ ।

—श्री आ० वि० राव  
उप कुलपति, लखनऊ विश्वविद्यालय

मेरी प्रार्थना है कि परमात्मा त्रिपाठीजी को स्वस्थ, सुखी तथा चिरायु रखे ।

—श्री चरणसिंह  
कृषि मंत्री, उत्तर प्रदेश



आयोजन सांमयिक एवं स्तुत्य है । इस शुभ अवसर पर अपनी श्रद्धाजलियाँ अर्पित करते हुए समारोह की सफलता की कामना करता हूँ ।

—श्री शम्भूनाथ शुक्ल  
वित्त मंत्री, मध्यप्रदेश, भोपाल



मुझे यह जानकर अतीव हर्ष है कि पण्डित सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी को आप लोग अभिनन्दन-ग्रन्थ भेंट करने जा रहे हैं । त्रिपाठीजी के उदात्त आभिजात्य-सुलभ गुणों का प्रभाव उनसे प्रथम परिचय में ही गहरा पड़ जाता है । मैं उन्हें एक लम्बे अरसे से देख रहा हूँ एक स्वाभिमानी और कर्मठ व्यक्तित्व के रूप में, एक व्यवस्था-निर्माता प्रशासक के रूप में, एक दृढ़निष्ठ हिन्दी-सेवी और संस्कृति-आराधक के रूप में । वे झुकते नहीं, पर अवसर आता है तो अपने विरोधी को भी प्रबल समर्थन देकर अपना मुरीद बना लेते हैं । वे कठिन से कठिन परिस्थिति में भी कभी विचलित नहीं होते, उल्टे उनसे जूझने में उन्हें रस आता है । वे भारतीय संस्कृति और हिन्दी के प्रति अपनी निष्ठा निभाने में हमेशा प्रखर रहे हैं ।

उत्तरप्रदेश की एक भाषासमिति में मैंने उनकी निर्भीक वाग्मिता, तर्क-कुशलता और दृढ़ता का साक्षात् परिचय पाया है । गोरखपुर विश्वविद्यालय और संस्कृत विश्वविद्यालय उनकी रचनात्मक प्रतिभा के दो महान् कार्य हैं ।

आदर्श और व्यवहार को जो उन्होंने एक-दूसरे के पूरक के रूप में रखकर अपने जीवन में उतारा है, वह भारत की वर्तमान पीढ़ी के लिए अनुकरणीय है । महाकवि भारवि के शब्दों में 'स तु तत्र विशेषदुर्लभः सदुपन्यस्यति कृत्यवर्त्म यः' जो रास्ता बनाता है, वह व्यक्ति दुर्लभ है ।

सोलह

मैं पण्डित त्रिपाठी के सतत यशस्वी और चिरायु होने की कामना करता हूँ ।

—श्री श्रीनारायण चतुर्वेदी  
सम्पादक, 'सरस्वती'

८८

त्रिपाठीजी से मैं विगत अनेक वर्षों से परिचित हूँ । भारतीय संस्कृति तथा शिक्षा का प्रसार उनके जीवन का लक्ष्य रहा है । शासकीय सेवा में रहते हुए गोरखपुर विश्वविद्यालय के निर्माण में उनका योगदान अविस्मरणीय है । वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय के उपकुलपति के रूप में भारतीय विद्या एवं संस्कृति के समुन्नयन के स्तुत्य कार्य में आप संप्रति निरत हैं । मैं आपके अखण्ड स्वास्थ्य एवं दीर्घायुष्य की कामना करता हूँ ।

—श्री मदनमोहन  
सदस्य, विधान परिषद, उत्तर प्रदेश  
अध्यक्ष, विश्वविद्यालय अनुदान समिति,  
उपकुलपति, गोरखपुर विश्वविद्यालय

मैं श्री त्रिपाठीजी को विगत अनेक वर्षों से जानता हूँ । वे एक सफल प्रशासक रहे हैं; सूत्र ही उन्होंने साहित्य और शिक्षा के क्षेत्र में भी प्रशंसनीय सहयोग दिया है । पिछले कुछ वर्षों से वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय के उपकुलपति के रूप में वे और भी उत्साह और लगन के साथ कार्य कर रहे हैं । मुझे पूरा विश्वास है कि अभी अनेक वर्षों तक शिक्षा के क्षेत्र में, विशेषकर संस्कृत शिक्षा के प्रसार-कार्य में उनकी सेवाएँ हमारे देश, विशेषकर उत्तर प्रदेश, को प्राप्त हो सकेंगी । अतः मैं इस अवसर पर आपके इस आयोजन की पूर्ण सफलता के लिये अपनी मंगलकामनाये प्रेषित करता हूँ ।

—श्री भक्तदर्शन  
उप शिक्षामंत्री, भारत, नयी दिल्ली



सत्रह

त्रिपाठीजी ने कई क्षेत्रों में जनता की सेवा की है और गोरखपुर एवं वाराणसी मण्डल में तो उनकी सेवाएँ अद्वितीय ही हैं। यह उचित ही है कि आप सार्वजनिक अभिनन्दन करके उनका सम्मान कर रहे हैं।

—श्री चतुर्भुज शर्मा  
मंत्री, स्वायत्त शासन, उत्तर प्रदेश, लखनऊ



त्रिपाठीजी का सामाजिक, सांस्कृतिक और शैक्षणिक क्षेत्र में, विशेषकर संस्कृत की शिक्षा के प्रसार के लिए उनका प्रयत्न श्लाघनीय है। मेरी शुभकामना है कि त्रिपाठीजी शतायु हों एवं इसी प्रकार देश और समाज की सेवा में रत रहें।

अभिनन्दन-ग्रन्थ उपयोगी सिद्ध हो।

—श्री जगजीवनराम  
सदस्य, लोकसभा  
भूतपूर्व संचार मंत्री, भारत सरकार



बाबा विश्वनाथ त्रिपाठीजी को दीर्घ जीवन प्रदान करें कि वे संस्कृत की सेवा करते रहे।

—श्री विभूतिनारायण सिंह,  
महाराज, बनारस



इस समारोह के प्रति आन्तरिक भाव से अपनी शुभकामना प्रस्तुत करता हूँ और मैं भगवान् विश्वनाथ से प्रार्थना हूँ कि श्रीमान् त्रिपाठीजी स्वस्थ शरीर में दीर्घजीवी होकर शिक्षा-विभाग में विभिन्न प्रकार के सर्वजन-हितकर अनुष्ठान करते रहें।

—पद्मविभूषण पं० गोपीनाथ कविराज  
वाराणसी

अट्टारह

त्रिपाठीजी ने अपने सेवा-काल में विभिन्न पदों पर रहकर कुशल प्रशासक होने का परिचय दिया है। प्रशासन की जटिल समस्याओं के बीच में निरन्तर उनका उत्साह और योग अनुकरणीय रहा है। अब वे संस्कृत विश्वविद्यालय के गौरवपूर्ण पद का उत्तरदायित्व संभाले हुए हैं। मैं इस शुभ अवसर पर उनको हार्दिक बधाई देता हूँ और कामना करता हूँ कि वे हमारे मध्य में दीर्घ काल तक रहे जिससे अधिक समय तक अपनी योग्यता का लाभ समाज को दे सकें।

—श्री कैलाशप्रकाश  
शिक्षा-मन्त्री, उत्तरप्रदेश



इस अभिनन्दन-समारोह के लिए संयोजकवर्ग बधाई के पात्र हैं और मैं आपकी भावनाओं से अपने आपको सम्बद्ध करता हूँ तथा शुभ-कामनाये भेजता हूँ कि आपका यह समारोह सफलतापूर्वक सम्पन्न हो।

—श्री मदनमोहन वर्मा  
अध्यक्ष, विधानसभा, उत्तर प्रदेश।



श्री त्रिपाठीजी ने शिक्षा के क्षेत्र में अनेक बहुमूल्य कार्य किये हैं। उनमें से गोरखपुर विश्वविद्यालय की स्थापना एक ज्वलंत उदाहरण है। वे अच्छे समाज-सेवी, विद्वान्, संस्कृत के प्रकांड पण्डित और कुशल प्रशासक हैं। मैं आपके समारोह की पूर्ण सफलता की कामना करता हूँ।

—श्री दरबारीलाल शर्मा,  
अध्यक्ष, विधानपरिषद्, उत्तरप्रदेश

## AN ABLE ADMINISTRATOR

“ I intended to take part at the 65th Birthday celebrations of Pt :S. N.M. Tripathi at Gorakhpur on the 4th April 1965 but I have fixed up an unavoidable engagement at Bombay”. .“For reasons of health.. I have to deny myself the pleasure of participating in the Birthday celebrations. I am glad to see that the citizens of Gorakhpur are interested themselves in this task. I wish it all success.”

“During the short period I had the occasion to come into contact with him, I have been impressed with his zeal and enthusiasm for the ancient culture of our land and the study of Sanskrit alongwith it. I had the privilege of attending the Conference of Vedic Pandits and their recitations. It was a unique feature of the University I had the pleasure of attending the last convocation where the Prime Minister delivered the address and lastly I attended the Tantric Sammelan. All these were well planned and arranged. Though he fell ill at the last hour before the Tantrik Sammelan, he had made all the necessary arrangements earlier I learn that he is an able administrator and he has brought to bear that skill, ability and experience on the administration of the Sanskrit University. I pray to the Almighty that He may grant him long life, health and strength to serve the cause of Sanskrit and our culture and to serve the country in an ever-increasing measure. I wish the celebrations every success”

*Sri M. Ananthasayanam Ayyangar*  
Governor of Bihar

## PANDIT MADAN MOHAN MALAVIYA OF GORAKHPUR

Pandit Tripathiji and myself have laboured together in the planning and forming processes of the University of Gorakhpur, but I can assure every one in Gorakhpur that except for his undying determination, indefatigable efforts, most sincere, conscious and conscientious enthusiasm the University of Gorakhpur would perhaps have not seen the light of day at the time it did. He fought almost single handed a battle which could have overwhelmed him, but he had a clear vision, indomitable courage and impenetrable patience, which kept him in the saddle. The result is he won the race ultimately, and in consequence not only the citizens of Gorakhpur city, but the entire people of the whole Division of Gorakhpur stretching from the Ghaghra river to Nepal Tarai have today a University of their own. Needless therefore to say the presentation of a commemorative volume extolling his arduous labours is not only a fitting tribute to Pandit Tripathiji, but also to the people of Gorakhpur themselves. It evinces their judgement as well as their appreciation. My most sincere and warm congratulations to Pandit Tripathiji with the fullest hope and prayer that in the very near future God would grant him strength and opportunity to pilot the destinies of the institution of which he indeed, is the most prominent architect. There are no doubt others who legitimately share in this noble accomplishment. But no one has a greater right to this unique distinction except Pandit S. N. M. Tripathi. Undoubtelly he is Pandit Madan Mohan Malaviya of Gorakhpur.

*Dr. C. J. Chacko*

Ex. Principal, St. Andrew's College, Gorakhpur.  
Retd Professor of Political Science and Dean,  
Faculty of Arts, Delhi University.  
Secretary-General, The Indian Society of International Law.

## TWO WORLDS

In town last week on his way to attend the three-day national conference of orientalist (which concludes today) at Gauhati was an elderly gentleman who argued with lucid rationality in defence of an unbending orthodoxy, Pandit S. N. M. Tripathi's chequered career may have had much to do with reconciling these seemingly irreconcilable states of mind. As a District Commissioner in U. P. and a founder-member of Gorakhpur University, as member of the State's Public Service Commission, and, finally, as Court-appointed managing director of the B. I. Co., Tripathiji (as he is called) has had considerable experience in the practical affairs of men.

But all that lies in the past. Just over two years ago, when the Panditji accepted the Vice-Chancellorship of the Sanskrit Vishwavidyalaya at Varanasi, he returned to his first love—the subject in which he took his master's degree from Allahabad. Born into a family of scholarly Brahmins, and himself a yogi into the bargain, Pandit Tripathi has proved, however, that he is not willing to let the pandits and acharyas who graduate from his college (founded by the Hon'ble East India Co. in 1791) forgo their share of modern prosperity. Through his efforts, graduates of the Vishwavidyalaya, which has some 1,200 affiliated colleges all over the country, became eligible to sit for UPSC examinations last year.

On the question of the validity of Sanskrit learning in the present day - the rock on which Punjab's Kurukshetra University threatened to flounder - Tripathiji is utterly uncompromising. "It is not identity of knowledge that matters", he insists with vigour, "but parity of standard, and the man who has studied the vedant has reached the same degree of mental development as the man who has studied Kant". To that he adds that whereas modern sciences are still exploratory, the traditional subjects taught at the Vishwavidyalaya—vana shastra, ayurveda, and nyaya, for example—have all reached a safe finality.

Tripathiji's only complaint is that though there has been a steady growth of interest in Sanskrit - there are now about 20 reputable journals published regularly in that language and even two daily newspapers - the pathashalas still do not attract the best students. Tuition and board and lodging are free at the Vishwavidyalaya and its efforts are spent largely on what Tripathiji calls, with an honesty that commands respect, the rejects of the academic world.

Jan. 4, 1965.

*THE STATESMAN*  
Calcutta

## वाक्पुरुषाञ्जलिः

भूपेन्द्रपति त्रिपाठी

पृथिव्या प्राथम्यं प्रथयति पृथोरेष विषयः  
प्रदेशोऽयं भव्यं भजति महिमानं निजगुणै ।  
द्विजातीना वन्द्ये भुवनविदिते भूसुरकुले  
सुजातः सूर्याभो भुवि सुरतिनारायणमणिः ॥१॥

उदीतः पूर्वस्या प्रथमं निजरागं प्रकटयन्  
मयूखैः सकोचं हृदयकुमुदानां विघटयन् ।  
बहूनां विद्यानामतिनिबिडजालं कवलयन्  
क्रमेणारूढोऽसाववनिमहिमानं द्विजमणिः ॥२॥

समारब्धं येन प्रथममभिधानं प्रथमतः  
न बुद्धौ यस्याऽऽसीत् क्वचिदपि समानो निजसखः ।  
सदा मुख्यं स्थानं समधिगतवानेष सुधियाम्  
मणिर्मूर्धन्यानामवनिसुरराजो विजयते ॥३॥

प्रव्मेणं प्राचीने तदनु च नवीनेऽपि निपुणः  
गुणानामाकारो जलधिरिव गाम्भीर्यगरिमा ।  
द्विजानामाधारो हरिरिव सुराणामधिपतिः  
समालब्धश्चिन्तामणिरिव महानेष मणिमान् ॥४॥

उपाधीर्लब्धैव प्रथममधिरूढोऽग्रपदवीम्  
सुराजेवाऽऽसीनोऽधिगतमधिमञ्चं विरुरुचे ।  
प्रजानां भूत्यर्थं सततमभवन् यस्य नियमाः  
जिलाधीशो ह्येष प्रियतम इवासीत् प्रियतमः ॥५॥

पुरा गौराङ्गाणामवनितलरूढे प्रभुपदे  
तिरस्कारज्वाले ज्वलति जनताक्रोशनिनदे ।  
समाक्रान्ते गौरैरखिलमपि मूर्धन्यसुपदे  
तदाप्यारूढोऽसि प्रथमपदवी भूसुरमणे ॥६॥

समारूढा यावन्नृवर भवताऽधीशपदवी  
समस्ते विश्वस्मिन् विमलयशसा व्याप्तजगता ।  
समालब्धा तादृक् द्विजवरभवन् मानपदवी  
नरैरन्यैस्तस्मिन्नधिगतपदे सा न सुलभा ॥७॥

परित्यक्ता यावत् क्षितिसुर जिलाधीशपदवी  
समाक्रान्ता तावत् त्वरितमितरा राज्यपदवी ।  
समारूढ सत्ताधिकरणविधाने परिवृढ.  
विवेकस्ते श्लाघ्यो जनगणनियोगेष्वतिदृढः ॥८॥

नियुक्तिर्लोकानामभवदधिकारेऽपि भवतः  
विमोहो नाल्पोऽपि स्वमतिनिकषे स्थानमभजत् ।  
स्वकार्ये दक्षत्वं प्रकटयति धीरेऽवनिसुरे  
त्वयिन्यस्तो भारो निजपरिषदा कार्यकुशले ॥९॥

न यावत्तत्कार्यं स्थगितमभवद्राजसमयात्  
समाहूतस्तावद् ब्रिटिशविनियोगाधिकरणे ।  
न तत्राश्चर्यं नो भवति गुणिनामेष नियमः  
समस्तो लोको यन्मुखसरसिजालोकनपरः ॥१०॥

विना सन्नेतार ब्रजति हि विकारं महदपि  
सुनेता लब्धश्चेत् भजति महिमानं लघुरपि ।  
वृत्तो वाराणस्यां प्रखरप्रतिभावास्त्वमधुना  
ततो दिव्या वाणी पुनरपि समाश्वासमगमत् ॥११॥

यदा वाराणस्यां कुलपतिपदं प्रापि भवता  
प्रकर्षो हर्षस्य प्रथयति विकासं सुमनसाम् ।  
समुल्लासं चेतो व्रजति ननु सर्वत्र विदुषाम्  
विकासो भारत्या भवतु भवतो लब्धविभवः ॥१२॥

गृहीते भारेऽस्मिन् भवति भविता नः समुदयः  
समुद्धारो धुर्ये धरति धुरि धीरे ध्रुवमिव ।  
यदारब्धं वीरैर्न भवति विरामोऽनवसिते  
तमो ध्वसं कृत्वा वितरति विकासं दिनमणिः ॥१३॥

महत्कार्यं कार्यं भवति न नवीनं तव कृते  
प्रतिष्ठां नीतो यद् गुरुकुलमहानेव भवता ।  
धुरीणे शेषे हि प्रथममवनेभारसहने  
हरिर्बिभ्रद् विश्वं स्वपिति जगदीशो बहुयुगम् ॥१४॥

यदध्यक्षः श्रीमान् व्रजति विनियोगं प्रतिदिनम्  
प्रकाशं वीक्षन्तेऽनुदिनमधुना ये तव पुरः  
तदन्ये दूरस्थाः भ्रमणविकला ध्वान्तसरणौ  
शरण्यं सम्प्राप्ता अवनिसुरनारायणमणे ॥१५॥

दिव्यां वाचं जनेषु प्रतिपथमवनेः प्रापयिष्यन् प्रतिष्ठा-  
मत्रेत्यां संस्कृतिञ्च प्रतिजनमनसां लम्भयन् माननीयाम् ।  
विद्वद्वर्यं समन्ताद्विपदि निपतितं तोषयन् वृत्तिदानैः  
जीव्यान्नारायणश्रीः सुरतिमणियुतः पूर्णकामः शतायुः ॥१६॥



## श्री सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी

### विश्वम्भरनाथ त्रिपाठी

देवरिया (उस समय का गोरखपुर) जनपद के 'बरपार' गाँव में माघ कृष्ण पचमी, विक्रम संवत् १९५६ (१ फरवरी, १९०० ई०) को मध्यवर्गीय जमीन्दार प० रामटहलमणि त्रिपाठी के यहाँ जिस बालक का पृथ्वी पर अवतरण हुआ था, उसे आज लोग सुरतिनारायणमणि त्रिपाठी के नाम से जानते हैं। छ भाइयों और तीन बहनों में श्री त्रिपाठी सबसे छोटे थे। डेढ़ वर्ष की वय में ही महिमामयी माता का स्वर्गवास हो गया। मातृहीन शिशु के ऊपर समस्त परिवार का स्नेह केन्द्रित होना स्वाभाविक था। पिता और तीसरे बड़े भाई ने तो अपना सारा स्नेह लुटा दिया उस बालक पर।

पाँच वर्ष बीते, गाँव में शिक्षा के लिए मात्र सुलभ साधन लोअर प्राइमरी स्कूल में उस शिशु को पढ़ने के लिए भेजा गया। कुशाग्र बुद्धि श्रीत्रिपाठी ने शीघ्र ही डग भरे, कक्षा दो को पार कर लिया और फिर दो मील की दूरी पर स्थित अपर प्राइमरी स्कूल में उनका प्रवेश हुआ। १९१२ ई० में वही से उन्होंने चौथी कक्षा उत्तीर्ण की। बहुत सोच-विचार, हिचकिचाहट एवं तर्क-वितर्क के बाद, आगे पढ़ने के लिए, मझौली वर्नाक्यूलर मिडिल स्कूल, में भेजा गया। १९१४ ई० में वही से मिडिल स्कूल की फाइनल परीक्षा श्री त्रिपाठी ने प्रथम श्रेणी में उत्तीर्ण की।

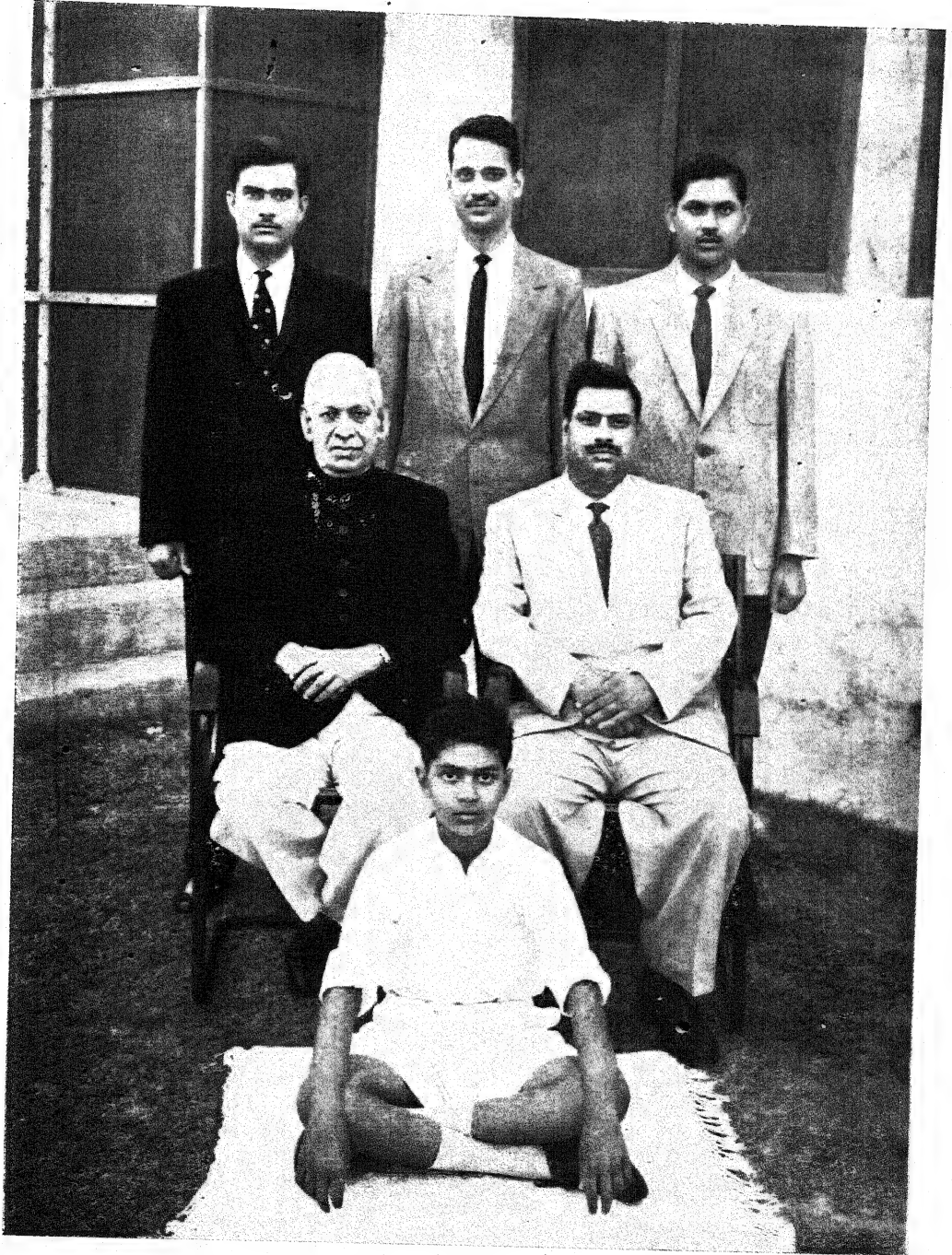
एक बार पुन अंग्रेजी शिक्षा के सुपरिणाम और दुष्परिणाम के सम्बन्ध में ऊहापोह हुआ। उन दिनों अंग्रेजी शिक्षा को शका की दृष्टि से देखा जाता था। बालक की प्रतिभा की परख ने यह सिद्ध कर दिया था कि बालक होनहार है। धारणा बन चुकी थी कि यदि श्री त्रिपाठी को अंग्रेजी शिक्षा दी गयी तो भविष्य समुज्ज्वल होगा। इस स्थिति में भी निर्णय पर पहुँचना दुर्लभ हो गया, कारण, तत्कालीन जमीन्दार परिवार अंग्रेजी शिक्षा के समर्थक न थे और परिवार का धार्मिक परिवेश भी अधर्म की आशका से आक्रान्त था। श्री त्रिपाठी को विधर्मी बना देगी साहूवी शिक्षा, ऐसा सहज विश्वास था लोगों का। मातृ-स्नेह की पूर्ति करते-करते पिता का जो प्रेम उस बालक के चारों ओर उच्छल हो गया था, वह भी अपने घेरे को ज्यों का त्यों रखना चाहता था। दूरदेशी बड़े भाई ने कर्तव्य की कठोरता से अपने स्नेह का दमन कर दृढता का प्रदर्शन किया। उत्तम-से-उत्तम सुलभ शिक्षा दिला कर, भविष्य-द्रष्टा बड़े भाई, अपने अनुज की उदीषा के द्वार उन्मुक्त करना चाहते थे। अन्ततः आगे की पढाई के निमित्त वे अपने अनुज को गोरखपुर ले आये। पिता ने विरोध नहीं किया, पर स्वीकृति भी नहीं दी प्रसन्नमना होकर, ठीक उसी प्रकार जैसे दशरथ ने विश्वामित्र के साथ राम को भेजने में उत्साह नहीं प्रकट किया था।

यद्यपि नाम लिखाने में काफी देर हो चुकी थी, फिर भी, मिडिल में प्रथम श्रेणी मिलने के कारण हाई स्कूल (आज का महात्मा गाँधी इंटर मीडिएट कालेज) में स्थान मिल गया। अपनी कक्षा में अल्पायु श्री त्रिपाठी ही थे, अन्य छात्र अपेक्षाकृत वय में अधिक थे। शीघ्र ही श्री त्रिपाठी

ने अपनी प्रतिभा से अपने अध्यापकों और सहपाठियों में प्रसिद्धि प्राप्त कर ली। आठवी कक्षा के बाद मिलने वाली 'हाई स्कूल छात्रवृत्ति' की प्रतियोगितात्मक परीक्षा में श्री त्रिपाठी की मेधा ने सम्पूर्ण प्रदेश में उच्च स्थान दिलाकर सफलता अर्जित की। इस प्रकार अभिप्रेरित होकर उन्होंने नवी कक्षा में गवर्नमेंट जुबली स्कूल में प्रवेश प्राप्त किया। यह स्कूल उन दिनों प्रदेश के शिक्षा-संस्थानों में अन्यतम स्थान रखता था। १९१९ ई० में हाई स्कूल परीक्षा उत्तीर्ण कर देश की उत्तम शिक्षा संस्था सेंट एण्ड्रयूज कालेज के इटर आर्ट्स में प्रविष्ट हुए और यही से दो वर्ष के अनन्तर 'इटरमीडिएट' परीक्षा उत्तीर्ण की। अब श्री त्रिपाठी ने इलाहाबाद के प्रसिद्ध 'म्योर सेट्रल कालेज' की बी० ए० कक्षा के प्रथम वर्ष में नाम लिखाने का प्रयत्न किया, प्रयत्न फलवान् हुआ, प्रवेश मिला और १९२३ ई० में बी० ए० की परीक्षा में उत्तीर्ण हुए। अब नवस्थापित प्रयाग विश्वविद्यालय में प्रविष्ट होकर श्री त्रिपाठी ने १९२५ ई० में एम० ए० तथा एल-एल० बी० की उपाधियाँ प्राप्त की। उन्होंने उसी वर्ष वकालत प्रारम्भ कर दी।

श्री त्रिपाठी छात्र-जीवन में अनेक सार्वजनिक कार्यों से सम्बद्ध थे। हिन्दू छात्र सभा के वे आरम्भ में सक्रिय मंत्री थे, बाद में अवैतनिक प्रधान मंत्री बन गये। यह संस्था छात्रों तथा अन्य लोगों से धन-संग्रह कर डेढ़ सौ से दो सौ तक की छात्रवृत्ति योग्य तथा मेधावी छात्रों में वितरित किया करती थी। इस संस्था के संरक्षण में एक पुस्तकालय भी था जिसमें पाठ्य तथा पाठ्येतर पुस्तकों का अच्छा संग्रह था। इसी की एक शाखा सेवासमिति थी। सेवासमिति में लोग अपनी इच्छा से स्वयंसेवक बनते थे और मेलों एवम् अन्य धार्मिक अवसरों पर जनसमुदाय में सेवा-कार्य किया करते थे। इसकी साप्ताहिक गोष्ठियों में वाद-विवाद तथा गीता के उपदेशों का आयोजन किया जाता था। नवी कक्षा से इटर तक के शिक्षा-काल में श्री त्रिपाठी अपने उक्त पद पर बने रहकर अनेक स्वस्थ परम्पराओं को जन्म दिया। उस पद का परित्याग श्री त्रिपाठी ने तब किया जब उन्हें आगे की पढाई के लिए १९२१ ई० में इलाहाबाद जाना पड़ा। सनातनधर्म महासभा के लिए 'सनातन धर्मभवन' के निर्माण हेतु त्रिपाठीजी ने धन-संग्रह में अदम्य उत्साह का परिचय दिया था। उस युग में इस प्रकार की सामाजिक सक्रियता कठिनाइयों की सृष्टि करती थी। इस प्रकार की कठिनाइयों से श्री त्रिपाठीजी को भी तीन बार जूझना पड़ा। श्री त्रिपाठी के प्रधान अध्यापक श्री चौधरी इस प्रकार की सामाजिक सक्रियताओं से इन्हें मुक्त करने के लिए प्रयत्नशील थे, पर श्री सुरतिनारायणजीने छात्र सभा का प्रधान मन्त्रित्व तब तक किया, जब तक गोरखपुर से पढ़ने के लिए इलाहाबाद नहीं चले गये। श्री त्रिपाठी की कर्मठता ने एक बार श्री चौधरी को भी परेशान कर दिया था।

प्रयाग पहुँचने पर श्री त्रिपाठी की कर्मठता का और अधिक विस्तार हुआ। सामाजिक सक्रियता अब उनके स्वभाव का एक अंग हो चुकी थी। हिन्दू छात्रावास की एसेम्बली के मंत्री के रूप में उन्हें गौरव मिला ससदीय आचरण के उच्च प्रतिमान स्थापित करने में। 'ओरियंटल सोसाइटी' के मंत्री के पद से उन्होंने अपने देश और संस्कृति की परम्परा और दाय के प्रति अपनी जागरूकता का परिचय दिया। नवस्थापित 'इलाहाबाद यूनिवर्सिटी यूनियन' की कार्य समिति का सदस्य और बाद में उपाध्यक्ष बनकर अपनी संगठनशक्ति का श्री त्रिपाठी ने उदात्तीकरण दिया। प्रयाग विश्व-विद्यालय में आयोजित प्रथम 'कृतकन्यायालय' (मूककोर्ट) में अभियोग के वादी पक्ष को समर्थित करते हुए श्री त्रिपाठी ने कृतक अधिवक्ता के रूप में अपनी तर्कशक्ति, सूक्ष्म निरीक्षण-बुद्धि और प्रतिवादी को परास्त करने के कौशल से, उस कृतकवाद की, अध्यक्षता करने वाले न्यायाधीश लिंडसे को



खड़े हुए— मेजर श्रीप्रकाश मणि त्रिपाठी, श्री श्रीविलासे मणि त्रिपाठी.  
 रमेशकुमार शुक्ल ( दौहित्र )  
 कुर्सी पर— श्री सुरत्तिनारायण मणि त्रिपाठी. श्री श्रीनिवास मणि त्रिपाठी  
 सामने बैठे— श्री आनन्दकुमार मणि त्रिपाठी ( पौत्र )



त्रिपाठी जी की धर्म-पत्नी श्रीमती दुर्गादेवी त्रिपाठी

मत्तमुग्ध कर दिया। जज लडसे ने भारतीय मेधा के प्रति प्रबुद्ध प्रशंसक के रूप में प्रणिपात किया। उस समय की वादगोष्ठीयों तथा साहित्यिक समायोजनों में श्री त्रिपाठी सर्वत्र अपनी प्रतिभा के आलोक का वितान फैलाते रहे। इसी काल में हिन्दू छात्रावास में 'लॉ कमीशन' के सम्बन्ध में एक वादगोष्ठी का आयोजन किया गया। 'लॉ कमीशन' का लोकमत विरोध कर रहा था, कोई पक्ष में बोलने को तत्पर न हुआ। हृदय से विरोध करते हुए भी श्री मणि ने मात्र वाग्वैदग्ध्य प्रदर्शन हेतु उस वादगोष्ठी में लॉ कमीशन के सुझावों का उद्दाम साहस के साथ समर्थन किया। अपनी तर्क-मूलक प्रज्ञा के आलोक में विपक्ष को उन्होंने विनत कर दिया। स्व० सर तेजबहादुर सप्रू तथा मुशी ईश्वरशरण उस सभा में उपस्थित थे, दोनों प्रतिभा के धनी थे, दोनों ने भावी प्रतिभामय पुरुष के सूक्त गाये। प्रयाग की तत्कालीन साहित्यिक संस्था 'इलाहाबाद लिट्रेरी सोसाइटी' में भी श्री त्रिपाठी निरंतर अपनी उदात्त प्रतिभा का विस्तार करते रहे। 'प्रयाग विश्वविद्यालय छात्रसंघ' की वादगोष्ठीयों के तो श्री मणि मणि थे, उनके अभाव में भला प्रकाश की किरण कैसे दिपती? १९२५ ई० के जनवरी मास में बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय में होने वाली अखिल भारतीय अंग्रेजी वादविवाद प्रतियोगिता में प्रयाग विश्वविद्यालय का प्रतिनिधित्व करने का गौरव भी श्री त्रिपाठी को ही मिला।

जुलाई १९२५ ई० में श्री सुरतिनारायण मणि ने गोरखपुर में वकालत आरम्भ की। यद्यपि वकालत वहाँ आठ महीने ही की, पर इस स्वल्पावधि में ही श्री त्रिपाठी ने अपनी प्रतिभा की धाक कानून की तीनों शाखाओं—माल, दीवानी, फौजदारी—में स्थापित कर दी। कीर्ति इतनी फैल चुकी थी कि फौजदारी के मुकदमों—महत्वपूर्ण और सनसनीखेज—में गोरखपुर से बाहर देवरिया तथा कसिया तक सफाई पक्ष को समर्थन देने के लिए अकेले जाने लगे थे। इस व्यवसाय में उनकी पर्याप्त अभिरुचि थी और इस हेतु उन्होंने अपने आपको निर्मित भी किया था, पर नियति के विधान का कौन उल्लंघन कर सका है?

पारिवारिक आज्ञा और इच्छा को शिरोधार्य कर श्री त्रिपाठी प्री.सी.एस. परीक्षा में सम्मिलित हुए और सफलता प्राप्त की। देश ने एक भावी विधिवेत्ता खो दिया, पर उसे मिला एक न्यायी, दृढ़व्रती और तटस्थ शासक। डिप्टी कलक्टर के रूप में उनकी नियुक्ति गोरखपुर में हुई, फिर बस्ती में। तीन मास के अनन्तर ही मुरादाबाद में प्रशिक्षण हेतु उन्हें जाना पड़ा। अपनी विशेष वैदुषी प्रतिभा से वहाँ भी श्री त्रिपाठी ने अपनी महनीयता सिद्ध की। वहाँ के प्रिंसिपल ने प्रशंसा करते हुए कहा था—“प्रत्यक्ष रूप में निर्वाचित अधिकारियों में निःसंदेह श्री त्रिपाठी सर्वोत्तम और स्तुत्य हैं।”

प्रशिक्षण के अनन्तर श्री त्रिपाठी आजमगढ़ में डिप्टी कलक्टर के पद पर नियुक्त हुए। अभी इस पद पर पहुँचे केवल सात महीने ही बीते थे कि उन्हें जनपद के सबसे बड़े परगने का अधिकारी बना दिया गया। निश्चय ही इस प्रकार का अधिकार प्राप्त करना एक महान् गौरव का विषय था। क्योंकि अभी श्री त्रिपाठी को माल और फौजदारी के प्रथम श्रेणी के अधिकार नहीं प्राप्त थे। आजमगढ़ में अपने चार वर्ष के कार्यकाल में श्री त्रिपाठी ने निष्पक्षता, दृढ़ता, कर्मठता, एवम् न्यायिक कुशलता के द्वारा उदात्त यश का अर्जन किया।

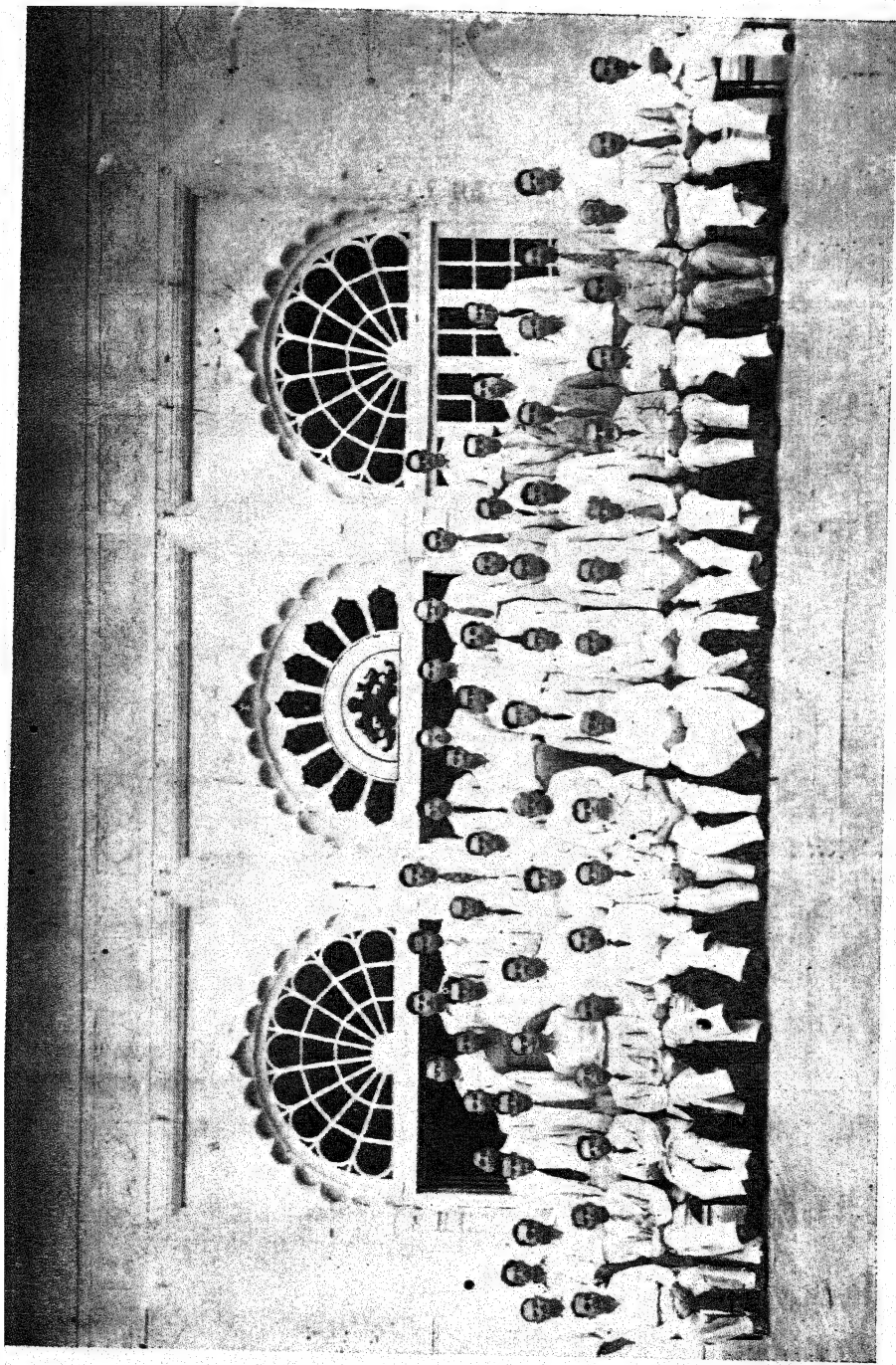
आजमगढ़ में प्रशासन करते समय एक अत्यन्त महत्वपूर्ण घटना घटी। इस घटना का उल्लेख श्री त्रिपाठी के चरित्र-बोध के लिए आवश्यक है। उस समय श्री त्रिपाठी नगर दण्डाधिकारी (सिटी मजिस्ट्रेट) थे। पुलिस ने नगर के प्रतिष्ठित व्यक्तियों के दो अल्पवयस्क पुत्रों को चोरी के अभियोग में गिरफ्तार कर हिरासत में ले लिया था। दण्डाधिकारी के नाते त्रिपाठीजी ने उन्हें जमानत पर



छोड़ने का आदेश दे दिया। प्रशासकीय विधानों के अनुसार यदि कोई जमानत करने को तैयार हो तो बाल अपराधियों को जमानत पर मुक्त किया जा सकता था और ऐसा करना कोई नियम-विरुद्ध कार्य नहीं था। पुलिस अधिकारियों ने त्रिपाठीजी के इस आदेश की अवहेलना की और लड़को की रिहाई नहीं की। त्रिपाठीजी ने दूसरा आदेश निकाल कर एक विशेष व्यक्ति के हाथ कोतवाली में भेजा। आदेश पुलिस अधीक्षक के सामने पहुँचा, तो उसने आदेश पत्र की पीठ पर लिख दिया कि दोनों लड़के मुक्त नहीं किये जा सकते, कुछ अन्य अभियोगों के सिलसिले में उन्हें हिरासत में रखना आवश्यक है। पुलिस अधीक्षक के इस कार्य से लोकमत उत्तेजित हो गया था। वे लड़के रिमांड हेतु नगर दण्डाधिकारी श्री त्रिपाठी के न्यायालय में उपस्थित किये गये, उन्होंने उन्हें तत्क्षण मुक्त करवा दिया। इसके बाद श्री त्रिपाठी ने जिलाधीश के पास प्रार्थना करते हुए लिखा कि पुलिस अधीक्षक, कोतवाल, तथा अन्य पुलिस अधिकारियों पर न्यायालय की मानहानि करने के लिए मुकदमा चलाया जाय। लड़को की ओर से भी एक अभियोग श्री त्रिपाठीजी के न्यायालय में उपस्थित किया गया जिसमें उन्हें अवैध तथा अनुचित रीति से हिरासत में रोक रखने के लिए पुलिस अधीक्षक एवम् कोतवाल को दण्ड देने की प्रार्थना की गयी थी। ऐसी धारणा थी कि नगर दण्डाधिकारी एक अंग्रेज पुलिस अधीक्षक के विरुद्ध चलाये गये मुकदमे को खारिज कर देगे। आशा के विपरीत श्री त्रिपाठी ने इसे जिलाधीश के पास समुचित कार्यवाही हेतु अग्रसारित कर दिया। लड़को के सरक्षकों ने भी पुलिस अधीक्षक तथा कोतवाल के विरुद्ध दीवानी में अभियोग प्रस्तुत करने के लिए विज्ञप्ति दे दी। उस युग में किसी भारतीय अधिकारी का यूरोपियन अधिकारी के विरुद्ध इस प्रकार का कठोर आचरण एक चरम दुःसाहस की बात थी, स्वभावतः नगर में सनसनी फैल गयी थी। अन्त में पुलिस अधीक्षक ने श्री त्रिपाठी तथा जिलाधीश से क्षमायाचना की। शासन के कार्यकलाप में यह घटना असाधारण मानी गयी। अंग्रेज अधिकारी का, विशेषतः वरिष्ठ अंग्रेज अधिकारी का, एक साधारण भारतीय अधिकारी से क्षमायाचना अपने आपमें महत्वपूर्ण समझा गया। उस अंग्रेज अधिकारी के अन्यायपूर्ण कार्य का जिस दृढ़ता से श्री त्रिपाठी ने विरोध किया और उसे क्षमायाचना करने के लिए सवैधानिक ढंग से जिस प्रकार विवश कर दिया, उसकी सर्वत्र प्रशंसा की गयी। इस कार्य ने श्री त्रिपाठी को जनता के हृदय में प्रतिष्ठित कर दिया। बाद में यह मामला समाप्त हुआ, दोनों पक्षों में समझौता हो गया। कुछ अवर पुलिस अधिकारी न्यायालय की आज्ञा की अवमानना हेतु दण्डित किये गये। जिले की न्याय-व्यवस्था तथा दण्डाधिकारीय शासन को प्रतिष्ठा और गरिमा मिली।

श्री त्रिपाठी ने जनगणना विभाग के उप-अधीक्षक पद का कार्य सफलतापूर्वक सम्पन्न किया। गोरखपुर कमिश्नरी का सारा गणनाकार्य उन्हीं के निर्देशन में हुआ। जनगणना का मुख्य कार्यालय बस्ती में था। जनगणना कार्य समाप्त होने के बाद, उसी जिले में डिप्टी कलक्टर का कार्य मिला। वहाँ श्री त्रिपाठी ने परगनाधीश, प्रचार अधिकारी तथा कई अन्य पदों पर रहकर अपनी प्रतिभा के आलोक का विस्तार किया। शासन की ओर से प्रकाशित होने वाले एक साप्ताहिक पत्र का उन्होंने सम्पादन भी किया। श्री त्रिपाठी जी के लिए पत्र-सम्पादन एक सर्वथा नया कार्य था, पर उन्होंने इसका अत्यन्त कौशल से निर्वाह किया। लगभग एक वर्ष तक इस पत्र का सम्पादन करने के अनन्तर वे चार मास के अवकाश पर चले गये।

अवकाश समाप्ति के अनन्तर श्री त्रिपाठी १९३३ ई० में सुलतानपुर गये तथा तदनन्तर



उत्तरप्रदेश सिविलसर्विस परिषद् के अध्यक्ष—माननीय पं० गोविन्दवल्लभ पन्त के साथ, १९४८





१९३६ ई० के मई मास में सीतापुर में कोर्ट ऑफ वार्ड्स के विशेष व्यवस्थापक का कार्यभार ग्रहण किया। श्री त्रिपाठीजी से सर्वप्रथम भारतीय थे जिन्हें सबसे बड़े कोर्ट ऑफ वार्ड्स का अधिकारी बनाया गया। तदनन्तर उन्होंने गोडा में कोर्ट ऑफ वार्ड्स के विशेष व्यवस्थापक के पद को अलकृत किया। १९३८ ई० में उस पद से स्थानान्तरित कर श्री त्रिपाठी को बन्दोबस्त विभाग के सहायक अभिलेख अधिकारी के पद पर भेज दिया गया। दो वर्ष के बाद श्री त्रिपाठी को प्रतापगढ़ में रिवाईजिंग अफसर बनाया गया। यद्यपि त्रिपाठीजी बन्दोबस्त विभाग में सर्वथा नये थे, फिर भी इनकी कार्यकुशलता के कारण इन्हें उक्त पद दिया गया। प्रतापगढ़ का पुनरीक्षण कार्य के समाप्त होते ही श्री त्रिपाठी का स्थानान्तरण उसी पद पर बस्ती में हो गया। उन्होंने वहाँ का पुनरीक्षण १९४३ के अक्तूबर तक समाप्त कर दिया। बस्ती में हवाई अड्डे का निर्माण हो रहा था, श्री त्रिपाठी को वहाँ का अधिकारी बनाया गया। हवाई अड्डे का निर्माण कार्य रुक जाने पर उनका प्रत्यावर्तन डिप्टी-कलक्टर के पद पर उसी जिले में कर दिया गया। बस्ती में उस समय श्री त्रिपाठी बाँसी के परगनाधीश के पद पर थे। थोड़े ही दिनों के बाद, अप्रैल १९४४ में उन्होंने उद्योग विभाग में उप-निदेशक पद पर नियुक्त किया गया। १९४६ के सितम्बर के बाद श्री त्रिपाठी को उत्तर प्रदेश सरकार के माल विभाग में उपसचिव का पद दिया गया। वहाँ एक वर्ष तक कार्य करने के अनन्तर उन्हें वरिष्ठ आई० सी० एस्० श्रेणी में चुन कर माल परिषद् (बोर्ड ऑफ रेवेन्यू) का सचिव बना दिया गया।

सितम्बर १९४८ में श्री त्रिपाठी को गोरखपुर का जिलाधीश नियुक्त किया गया। त्रिपाठीजी की प्रारम्भिक शिक्षा यही हुई थी, बकालत भी उन्होंने यही आरम्भ की थी और कई बातें थीं, जिनके कारण वे इस जिले में नियुक्ति के विरोधी थे। इनके विरोध को सरकार ने नहीं स्वीकार किया। सरकार का यह कार्य गोरखपुर के लिए वरदान बन गया। दृढ़ प्रशासन से श्री त्रिपाठी ने गोरखपुर में आत्मबल का संचार किया। नगरपालिका एवम् कतिपय अन्य क्षेत्रों में श्री त्रिपाठी ने अनेक सुधार कर यहाँ के जन-जीवन को प्रगति का मार्ग दिखलाया। शिक्षा के क्षेत्र में श्री त्रिपाठी का सर्वाधिक महनीय एवं उदात्त कार्य है—गोरखपुर विश्वविद्यालय। जनचेतना को आन्दोलित कर उसके पूर्ण सहयोग से एक विश्वविद्यालय की स्थापना सहज नहीं है।

श्री त्रिपाठी के कार्यों का मूल्यांकन हुआ और उन्हें इलाहाबाद का जिलाधीश बना दिया गया। दस मीस बाद ही उन्हें लखनऊ में डिप्टी कमिश्नर का पद दिया गया। इस पद पर लगातार छ वर्ष कार्य करते रहना, प्रशासन के इतिहास में असाधारण है। श्री त्रिपाठी के कार्य भी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण थे। उनकी प्रशासन-क्षमता, निष्पक्षता और न्याय-प्रियता ने ही छ वर्षों तक लखनऊ का डिप्टी कमिश्नर बना रहने दिया।

त्रिपाठीजी के प्रशासन-काल के कतिपय महत्त्वपूर्ण कार्यों का उल्लेख करना अप्रासंगिक न होगा। १९४८ में गोरखपुर में रेल-कर्मचारियों की एक बहुत बड़ी हड़ताल हुई। त्रिपाठीजी केवल डेढ़ महीने पहले आये थे, फिर भी उन्होंने हड़ताल समाप्त कराने में अपनी कुशल प्रतिभा को प्रमाणित किया। जनवरी १९४९ में सरैया चीनी मिल में समाजवादियों के निर्देशन में हड़ताल हुई। कई अन्य प्रभावशाली संगठन गुप्त रीति से इस हड़ताल का समर्थन कर रहे थे। त्रिपाठीजी इस हड़ताल की समाप्ति में पूर्णतः सफल हुए। त्रिपाठीजी ने साम्प्रदायिक वैमनस्य को दूर करने में अनेक सफलताएँ पायी हैं। उत्तर-प्रदेश में अनेक स्थानों पर दंगे हो रहे थे। गोरखपुर में एक

मुसलमान के घर में एक मूर्ति मिली। हिन्दुओं ने उस घर पर अधिकार कर उसे मंदिर बनाना चाहा। त्रिपाठीजी ने बहुसंख्यक समुदाय को शान्त कर अन्यत्र मंदिर बनाने को राजी कर लिया। सभावित साम्प्रदायिक संघर्ष रुक गया। बिना १४४ धारा के ही स्वेच्छा से गोरखपुर के मुसलमानों ने जिले में कहीं पर गोवध न करने का निश्चय किया और उन्होंने यह भी निर्णय लिया कि वे मस्जिद के सामने बाजों को बजने देंगे। मुसलमानों के इस निश्चय में श्री त्रिपाठीजी का बुद्धियोग और तप था। निश्चय ही एक जिलाधीश के लिए इस प्रकार की घटनाएँ गौरवपूर्ण हैं।

साम्प्रदायिक संघर्ष को बचाने की अनेक कथाएँ हैं श्री त्रिपाठीजी के प्रशासन-काल की। उनमें एक इलाहाबाद से सम्बद्ध है। भरत-मिलाप और मुहूर्म दोनों त्योहार एक ही दिन पड़ गये। यह एक संयोग ही था कि दोनों की शोभा-यात्रा का समय और मार्ग भी एक ही था। विषम स्थिति थी। साम्प्रदायिक अशान्ति, दंगे और संघर्ष की सभावना प्रत्यक्ष थी। श्री त्रिपाठी ने उभय सम्प्रदायों के नेताओं को बुलाकर समाधान खोजने का प्रयत्न किया। समाधान हो गया। निश्चय हुआ कि दोनों उत्सव भिन्न-भिन्न तिथियों पर किये जायें। त्रिपाठीजी का प्रत्युत्पन्नमतित्व तथा प्रशासनिक कौशल कितना अद्भुत और प्रखर है, यह घटना इसका सकेत करती है। इलाहाबाद साम्प्रदायिक उपद्रवों के इतिहास का केन्द्र है। वहाँ साम्प्रदायिक संघर्ष रोक देना एक अत्यन्त प्रतिभामय कार्य है।

त्रिपाठीजी के प्रशासन-काल में लखनऊ का समय आन्दोलनों का समय है। लखनऊ की राजनीति, समाज और छात्र प्रखर हैं। उनसे परिचालित अनेक आन्दोलनों का निवारण करना पड़ा श्री त्रिपाठी को। लखनऊ पहुँचते ही रेलवे श्रमिकों की व्यापक हड़ताल का सामना करना पड़ा। यह हड़ताल रेलवे यातायात निरीक्षक की अदूरदर्शिता के कारण हुई थी। स्थिति को इस अधिकारी के व्यवहार ने संकटपूर्ण कर दिया था। श्रमिकों की शकाओं का समाधान कर श्री त्रिपाठी ने अत्यन्त बुद्धिमत्ता के द्वारा बिना किसी शर्त के हड़ताल समाप्त करवा दी। गोवध निषेध आन्दोलन के समय कुछ स्वयंसेविकाएँ विधान सभा के प्रवेश मार्ग पर धरना दे रही थी। मार्ग अवरुद्ध था। महिलाओं की बात थी, पुलिस भी शिथिल पड़ी हुई थी। श्री त्रिपाठीजी के सत्प्रयत्नों से यह आन्दोलन समाप्त हुआ। छात्रों की एक हड़ताल जनवरी १९५३ से नवम्बर १९५३ तक चलती रही। इस प्रकार की घटना अभूतपूर्व थी। इस आन्दोलन को उत्तरप्रदेश के सम्पूर्ण छात्रों, छात्रसंगठनों और राजनैतिक दलों का समर्थन प्राप्त था। इस स्थिति में संघर्ष की शान्तिपूर्वक समाप्ति एक विशिष्ट कौशल से ही संभव थी। श्री त्रिपाठी ने समयोचित दृढ़ता तथा कौशल से आन्दोलन समाप्त करवा दिया। लखनऊ के कार्यकाल में ही समाजवादी दल द्वारा खाद्यान्न आन्दोलन संचालित किया गया। इस आन्दोलन को कतिपय प्रभावशाली गल्ले के व्यापारी बल प्रदान कर रहे थे। त्रिपाठीजी की सामयिक सुदृढ़ नीति ने इस आन्दोलन को समाप्त कर दिया।

लखनऊ में मदहे सहाबा का आन्दोलन भी प्रशासन के सामने एक विकट प्रश्न के रूप में उपस्थित हुआ। लखनऊ शिया मुसलमानों का केन्द्र स्थान है। शिया सम्प्रदाय में मुहूर्म का उत्सव बड़े उल्लास से मनाया जाता है। शिया लोगों को चिढ़ाने के लिए सुन्नी मदहे सहाबा पढ़ते हैं। इनमें शिया पैगम्बरों के लिए अपमानजनक बातें कही जाती थी। दसवीं को जब ताजिया दफन के लिए जाता था तब सुन्नी मदहे सहाबा गाते थे। शिया मुसलमान भी प्रत्युत्तर में कदहे सहाबा गाते थे जिसमें सुन्नी पैगम्बरों की निन्दा रहती थी। इस प्रकार प्रति वर्ष दोनों सम्प्रदायों में सहाबा गाने की परम्परा सी बन चुकी थी। इस अवसर पर अधिकारी १४४ धारा लगा कर मदहे सहाबा तथा

कदहे सहाबा के पढ़ने पर रोक लगा दिया करते थे। इस रोक में अपराधियों के नियंत्रण अथवा दण्ड की मशा बिल्कुल नहीं होती थी, यह मात्र औपचारिकता ही थी। केवल अर्थदण्ड दिया जाता था। मुहर्रम के समय दोनों दल अधिकारियों से मिलकर यह जान लेता था कि नियम का उल्लंघन करने पर इस वर्ष कितना अर्थदण्ड लगेगा। फिर दोनों दल अधिक-से-अधिक स्वयंसेवकों को माला पहना कर नियम तोड़ने के लिए भेजते थे। अर्थदण्ड भरने के लिए दल जनता से धन-संग्रह करता था और अपने-अपने स्वयंसेवकों को सख्या के अनुसार अर्थदण्ड के रुपये जमा करता था। यह नाट्य प्रतिवर्ष होता था, और परम्परा के रूप में जन-सामान्य द्वारा स्वीकृत हो चुका था। यह परम्परा प्रशासन के लिए एक समस्या बन चुकी थी। इसका समाधान अब तक कोई नहीं कर सका था।

१९५१-५२ में यह समस्या श्री त्रिपाठी के सामने आयी। परम्परा के अनुसार दोनों दलों के नेताओं ने सभावित दण्ड की अर्थ-राशि जाननी चाही। त्रिपाठीजी ने इस परम्परा को समाप्त करने का निश्चय कर लिया था। यह एक भद्दी बात थी कि दोनों दलों के लोग एक दूसरे के पैगम्बर के अपमान के गीत गाये। उन्होंने नेताओं को कोई निश्चित आश्वासन नहीं दिया। समस्त पुलिस तथा दण्डाधिकारियों को सतर्क कर दिया। आदेश हुआ कि जो भी १४४ धारा का उल्लंघन करेगा वह जेल भेज दिया जायगा। इस आदेश में अपराधी व्यक्ति के ऊपर अभियोग चलाने का भी निर्देश था। परिणामस्वरूप '५२ में किसी को धारा तोड़ने का साहस नहीं हुआ। सुन्नी तो इस सहाबा गान से सर्वथा विरत हो गये। कुछ शिया वकीलो ने अवश्य सहाबा पाठ किया, पर उनकी सख्या नगण्य थी और उन्हें बन्दी बना लिया गया। भविष्य में यह दुष्प्रथा सब दिन के लिए समाप्त हो गयी। एक प्राशासनिक कठिनाई का हल मिल गया।

इस प्रकार न जाने कितनी समस्याएँ लखनऊ के कार्यकाल में आयी जिनके समाधान के निमित्त दृढ़ता, कौशल तथा प्राशासनिक क्षमता एवम् दूरदर्शिता की आवश्यकता थी। त्रिपाठीजी ने छ वर्षों तक लखनऊ का प्रशासन अपूर्व निष्पक्षता और न्यायप्रियता से किया। अन्त में इसी कारण इन्हें प्रग्तिय लोक सेवा आयोग का सदस्य बनाया गया। साढ़े चार वर्षों में श्री त्रिपाठी ने अनेक प्रतिभाशाली प्रशासकों का निर्वाचन किया जो भावी भारत का निर्माण कर रहे हैं। इसके बाद उत्तर प्रदेश के हाईकोर्ट ने श्री त्रिपाठी को ब्रिटिश इंडिया कारपोरेशन, कानपुर का वरिष्ठ उपसंचालक तथा उपाध्यक्ष नियुक्त किया। इस प्रकार का वैयक्तिक सम्मान प्रशासन के इन्हें-गिने अधिकारियों को ही मिल पाता है। इस पद पर इन्होंने यद्यपि पन्द्रह मास ही कार्य किया, पर इनके सत्प्रयासों और कर्मठशील के गुण करपोरेशन की उन्नति में प्रकट हो रहे थे।

गोरखपुर विश्वविद्यालय की स्थापना की मूल प्रेरणा से सम्बद्ध होने के कारण श्री त्रिपाठीजी का झुकाव शिक्षा की ओर हो गया था। शिक्षा से सम्बद्ध अनेक समस्याओं से संपर्क रहने के कारण वे अपने शैक्षिक विचारों और कार्यों के लिए प्रसिद्ध हो चुके थे। वाराणसेय संस्कृत विश्व-विद्यालय की स्थिति अच्छी नहीं थी। सरकार का ध्यान श्री त्रिपाठीजी की ओर आकृष्ट हुआ और उसने उन्हें वहाँ उपकुलपति बनने को आवाहित किया। त्रिपाठीजी ने इस पद को स्वीकार करना ही उचित समझा, अन्यथा यह सोचा जाता कि श्री सुरतिनारायण कठिन परिस्थितियों का सामना नहीं करना चाहते।

श्री त्रिपाठी ने अनेक विशिष्ट पदों पर रहकर अनेक महत्त्वपूर्ण कार्यों का समापन उदात्त

निष्ठा से किया। प्रान्तीय प्रशासन सेवा में प्रविष्ट होने के कुछ दिन बाद से ही वे निरन्तर प्रान्तीय सिविल सर्विस एसोसिएशन की कार्यकारिणी समिति के सदस्य के रूप में कार्य करते रहे। १९४८ में इस एसोसिएशन के अध्यक्ष बनाये गये। १९४९ में श्री त्रिपाठी आपत्कालीन चुनाव में आई० ए० एस०, के पद पर पहुँच गये। प्रशासन के वरिष्ठ अधिकारियों तथा जिलाधीशों के मध्य श्री त्रिपाठी मात्र ऐसे व्यक्ति थे जिन्हें न्यायिक सुधार जाँच समिति का सदस्य होने का गौरव मिला। यह समिति जस्टिस बाँचू की अध्यक्षता में निर्मित हुई थी और अत्यन्त शक्तिसम्पन्न थी। इस समिति में त्रिपाठीजी की नियुक्ति सम्मान एवम् प्रसिद्धि की द्योतक है। समिति की अनेक महत्वपूर्ण उपलब्धियों का श्रेय इन्हें ही प्राप्त है।

गुप्तचर विभाग पुनर्गठन समिति एवम् भूमि स्वामित्व स्थानान्तरण समिति का सदस्य बनकर त्रिपाठीजी ने महत्वपूर्ण सेवाएँ की। भूमि स्थानान्तरण अधिनियम का प्रारूप प्रस्तुत करने का कार्य इन्हें ही मिला था। बाद में इन्हें भूमि स्वामित्व अधिनियम के लिए गठित समिति का भी सदस्य बनाया गया। मुख्य मंत्री की अध्यक्षता में बनी आनुशासनिक जाँच समिति में भी सदस्य के रूप में श्री त्रिपाठी को कार्य करने का अवसर मिला। अर्थ-व्यवस्था जाँच समिति तथा यू० पी० भाषा समिति के सदस्य के रूप में श्री त्रिपाठी ने अनेक महत्वपूर्ण कार्य किये।

प्रशासनिक सेवा के आरम्भकाल से ही श्री त्रिपाठी अनेक लोकहितकारी सगठनों से सम्बद्ध थे। आजमगढ़ सेवा समिति के अध्यक्ष के रूप में इन्होंने अनेक सेवाएँ की। बस्ती में तुलसी जयन्ती समिति तथा हिन्दी साहित्य सम्मेलन के वार्षिकोत्सव के लिए गठित परिषदों की अध्यक्षता भी इन्होंने की। इसी जिले में इनकी अध्यक्षता में आदर्श संस्कृत पाठशाला का विकास हुआ। सुलतानपुर के कमलाकर संस्कृत महाविद्यालय के विशिष्ट सदस्य के रूप में आज भी इनकी उपलब्धियाँ स्तुत्य हैं। सरयूपारीण ब्राह्मण महासभा के पटना, कलकत्ता, फैजाबाद, एवम् इलाहाबाद के विशेष अधिवेशनों में श्री त्रिपाठी को अध्यक्ष बनाया गया।

लोकसेवा आयोग से सम्बद्ध रहने पर भी त्रिपाठीजी अपना काफी समय लोककार्यों में लगाते थे। हिन्दी साहित्य सम्मेलन तथा विश्वकोष समिति के सदस्य के रूप में इनके कार्यों को आज भी स्मरण किया जाता है। निरन्तर पाँच वर्षों तक श्री त्रिपाठी ने मदनमोहन मालवीय रजत जयन्ती समिति के सयोजक के रूप में कार्य किया। बाद में इस समिति की पूर्वी जिलों के लिए गठित शाखा के अध्यक्ष बनाये गये।

१९५७ ई० में अखिल भारतीय हिन्दी साहित्य सम्मेलन के दीक्षान्त समारोह का उद्घाटन श्री त्रिपाठी ने किया। गोरखपुर विश्वविद्यालय की संस्थापना समिति के संस्थापक अध्यक्ष प्रारम्भ से रहे। ये इसकी शिष्ट परिषद् के आजीवन सदस्य हैं। विश्वविद्यालय के स्थापन काल से ही छः वर्षों तक अवैतनिक कोषाध्यक्ष के रूप में त्रिपाठीजी की सेवा महनीय है। बाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय के उपकुलपति के पद पर नियुक्त होने के बाद इस पद को उन्होंने छोड़ दिया। इसके अतिरिक्त अन्य अनेक पदों पर श्री त्रिपाठी जी ने ससम्मान कार्य किया है। इलाहाबाद के आई० के० एम० इण्टर कालेज, धर्मकार्य निधि, बलरामपुर, तथा वैकुण्ठपुर ट्रस्ट देवरिया के अध्यक्ष भी ये हैं। वैकुण्ठपुर ट्रस्ट के अन्तर्गत संस्कृत पाठशाला एवम् आयुर्वेदिक अस्पताल का संचालन होता है। श्री त्रिपाठी केन्द्रीय संस्कृत बोर्ड के सदस्य एवं विश्व संस्कृत परिषद् के अन्यतम मंत्रियों में एक हैं।

(शेष पृष्ठ १० पर)

## आदर्श व्यक्ति का अभिनन्दन

सच्चिदानन्द मिश्र

भारत—जहाँ व्यक्ति को दिव्य चेतन तत्त्व के रूप में प्रतिष्ठित किया जाता है—उच्चतम व्यक्ति को पूजता था। उस दिव्य तत्त्व तक पहुँचने की आकांक्षा मानव की सर्वोपरि अभिलाषा होती थी। महाचेतना के समष्टिरूप के शीर्ष स्थान पर ऐसे दिव्य तत्त्वसंपन्न व्यक्ति का अधिष्ठान था। उसमें महाचेतना साकार होती थी। उसके माध्यम से ही उसका चेतनोज्ज्वल और आलोकान्धुत सन्देश सस्कृति एवं प्रसार प्राप्त करता था।

अव्यक्त और मूल रूप में महाचेतना एकमेवाद्वितीय है और व्यक्त रूप में वह विविध ब्रह्माण्डों के रूप में विलसित तथा उल्लसित जान पड़ती है। “मर्व खल्विदम् ब्रह्म” तथा “नेह नानास्ति किञ्चन” प्रभृति मन्त्र-स्वरो द्वारा उपर्युक्त सत्य की ही उद्घोषणा हो रही है। इस तत्त्व का अन्वेषण, ज्ञान, प्रेषण तथा एतदनुकूल आचरण—व्यक्ति को शीर्षस्थान पर पहुँचाता था। इसी तत्त्व का ज्ञाता, व्याख्याता और आचारी ब्रह्मविद् कहा जाता था।

ब्रह्मविद् सम्पूर्ण ब्रह्माण्डों में अपना ही विकास-विलास देखता और अनुभव करता हुआ स्वमगल और लोक-मगल में निरन्तरता, अभिन्नता और ब्रह्मोपासना की चरितार्थता अथवा सार्थकता देखता था।

श्री मणिजी के व्यक्तित्व के स्मृति-पथ पर आते ही वह तत्त्वज्ञानी साकार हो उठा! भौतिक मणिजी के स्थान पर वह दिव्य ज्ञानी मेरे सामने है। अपने आप विनयावनत हो जा रहा है सम्पूर्ण बाह्याभ्यन्तर उस दिव्य विभा के सम्मुख। और मैं देखता हूँ मणिजी सर्वथा आदर्श पुरुष हैं, वरेण्य हैं, अभिनन्दनीय हैं और सतत वन्दनीय हैं, क्योंकि वे तत्त्ववेत्ता हैं।

और सभवन इसी तरह के भास्वर व्यक्तित्व के अभिवादन की प्रेरणा मनु महाराज देते हैं—

“अभिवादनशीलस्य नित्यं वृद्धोपसेविन ।

चत्वारि तस्य वर्द्धन्ते आयुर्विद्यायशोबलम् ॥”

पण्डितजी यद्यपि मध्यम श्रेणी ब्राह्मण परिवार में ही आविर्भूत हुए और उनको सदा नाना-विध परिस्थितियों से सघर्षरत रहना पड़ा, किन्तु उनकी दिव्यता उन्हें सदा आगे बढ़ाती रही। उनकी उदारता, मानववादिता, सहयोगशीलता, मैत्री और प्रेम-प्रवणता ने सदा उनके आलोकप्रभ व्यक्तित्व को समस्त कठिनाइयों से ऊपर ही उठाया है। पण्डितजी का सम्पूर्ण जीवन—आसमन्तात्—प्रेरणालोक प्रदान करनेवाला है। वह समाज के निराशा, अवसाद और मोह से आग्रस्त अर्जुनों को बराबर ‘कलैव्य मास्म गम पार्थ !’ की वाणी से उद्बोधित करता और जीवन में मानव बनने, दिव्य मानव बनने की तीव्र चेतना प्रदान करता है।

वह दिव्य ब्रह्म-ज्ञानी ब्रह्ममय जगत् का उपासक अपने हृदय में ज्वाला पोसता था। भारतीय सस्कृति के माध्यम से विश्व के उद्धार-उपकार की ज्वलन्त चेतना पोसता था।—ससार की कठिनाइयाँ, विघ्नों की शैलमालाये, अवरोधों के सागर भला उसका क्या बिगाड़ सकते थे ? ये भी आये और आये इसलिए कि उसकी अन्तर्निहित, गुह्य शक्तियाँ उद्घाटित हो जाये। अतः ये सब भी कुछ बिगाड़ न सके, बना ही गये।

पण्डितजी का व्यक्तित्व एक समञ्जस और सतुलित व्यक्तित्व का उदाहरण है। सरकारी सेवा में रहते हुए भी आपने सदा अनुशासित रहकर भी देश की स्वतन्त्रता, स्वातन्त्र्य सैनिकों की सहायता और उसका पर्यालोचन आदि कार्यों में महत्त्वपूर्ण योगदान दिया है। आपका व्यक्तित्व सृजनात्मक तत्त्वों से ओत-प्रोत है जिसकी परिणति है गोरखपुर का विश्वविद्यालय।

गोरखपुर विश्वविद्यालय की परिस्थापना द्वारा आपने ब्रह्म का ज्ञानयज्ञ द्वारा ज्ञानार्चन किया है और ब्रह्मतत्त्व की ओर भारतीय मानव एवं विश्व-मानव को बढने की सहज प्रेरणा दी है—यह किसी विचारक से छिपा रहस्य नहीं है।

पण्डितजी का बाह्य व्यक्तित्व जितना प्रेरक और आकर्षक है वह आभ्यन्तर व्यक्तित्व के 'महाशय' का प्रकाशन ही है। आपमें ऐसी निर्भयता है जो दूसरों को भी निर्भय बनाती है। बाह्याभ्यन्तर शुद्धाचारी होकर आप दूसरों को भी इसके लिए प्रेरित करते हैं। ज्ञानयोग में आपकी आस्था है और इसका व्यावहारिक आचरण आप सदा करते रहते हैं। विश्वविद्यालय, विद्यालय एवं अन्य मानवोपकारी कार्यों में आपका शारीरिक, मानसिक और आर्थिक 'दान' प्रकट ही है। 'दम' तो आपके जीवन में अनुशासन के रूप में व्यापक ही है। ज्ञान आदि प्रकार के यज्ञों के अनुष्ठान, प्रचार-प्रसार में सतत सलग्नता आपकी एक आदत ही है। स्वाध्याय-प्रवणता, देश जाति, मानवों के लिए तपस्या, ऋजुता और उदारता आपके आचरण में नित्य प्रकट दिखाई पड़ती है। अहिंसा, सबके कल्याण की कामना, सत्यप्रियता, अक्रोध, त्यागशीलता, शान्तिप्रियता, परोपकारप्रियता, दयाधामता, निर्लोभिता, मृदुता, शीलसम्पन्नता, धीरता, तेजस्विता, क्षमासमृद्धि, बाह्याभ्यन्तर पवित्रता, सर्वप्रेम, अद्रोहत्व, स्वाभिमानिता और प्रत्येक प्राणी के प्रति आदर भावना आदि ऐसी सम्पदाएँ हैं जो आपमें प्रचुरता से भरी दिखाई पड़ती हैं।

मैं कामना करता हूँ कि त्रिपाठीजी चिरायु हो। चिरकाल तक देश, जाति, मानवता का उद्धार-उपकार करते रहे। भारतीय सस्कृति को जगाये और विश्व-कल्याण में उसका प्रयोग कराये। ससार को ब्रह्मतत्त्व की ओर अग्रसर करे।

#### ( पृष्ठ ८ का शेषांश )

सार्वभौम सस्कृत प्रचार समिति के ये अध्यक्ष हैं। यह संस्था अपने ढंग की एक विशिष्ट अखिल भारतीय संस्था है, जिसका लक्ष्य संस्कृत का प्रचार और प्रसार है। प्रसिद्ध अंग्रेजी दैनिक पायोनिअर के सचालक मण्डल में त्रिपाठीजी अन्यतम हैं। हिन्दुस्तानी अकादमी, इलाहाबाद के भी सदस्य के रूप में आज भी कार्यरत हैं।

इस प्रकार त्रिपाठी जी का सारा जीवन धार्मिक, सांस्कृतिक, सामाजिक एवं शैक्षणिक कार्यों से सम्बद्ध रहा है। इन कार्यों को सतत प्रगति प्रदान करने में इनका नाम अग्रणी है। त्रिपाठीजी की प्रतिभा का विकास सर्वदेशीय है। प्रखर मनीषा और निर्मम प्रशासन के मेरुदण्ड श्री त्रिपाठी ने अपने चरित्र के आलोक में लोकहित के लिए स्व का समर्पण कर दिया है। गोत्र प्रवर्तक अपने पूर्वपुरुष शाण्डिल्य के समान ही श्री सुरतिनारायणमणि निरन्तर ज्ञान के यज्ञ में वर्चस्वी अध्वर्यु का कार्य करते हुए उस ऋत का निर्माण कर रहे हैं जिससे किसी जाति और देश को प्रेय और श्रेय दोनों की उपलब्धि होती है। भारत की धरती अपने ऐसे ही पुत्रों के कारण वसुमती और सर्वसहा है। तमस् के पाश निरन्तर छिन्न-भिन्न होते रहे हैं इस नारायणमणि की प्रभा से।

## पं० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी : व्यक्तित्व और संस्मरण

### चन्द्रबली त्रिपाठी

पण्डित सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी से मेरा परिचय आधी शताब्दी पुराना है। आकस्मिक भेंट को मित्रता में परिणत होने में विलम्ब नहीं लगा। यह मैत्री कभी कम न होकर उत्तरोत्तर बढ़ती गयी और हृदय के ऐक्य और आत्मीयता में उसका परिपाक हुआ। कहते हैं कि किसी इतिहासकार के लिए समसामयिक घटनाओं का यथार्थ वर्णन एक समस्या है। उसी प्रकार जिस पुरुष के साथ मेरा इतना दीर्घ और घनिष्ठ संपर्क चला आ रहा है, उसके विषय में राग-द्वेष से रहित होकर लेखनी उठाना अत्यन्त कठिन है। इस प्रयास में जिस सतर्कता तथा सावधानी की अपेक्षा करनी चाहिए उनके विषय में अपने विचार प्रकट करने में उमे सतत अपनी दृष्टि में रखने का प्रयत्न करूँगा।

### पारिवारिक संस्कार और शिक्षा

पवित्र सरयू और बड़ी गण्डक के बीच के भूभाग को, जहाँ आज उत्तर प्रदेश के बहराइच, गोडा, बस्ती, गोरखपुर और देवरिया तथा बिहार के छपरा और चम्पारन जनपद अवस्थित हैं, 'सरवार' और वहाँ के ब्राह्मणों को 'सरयूपारीण' कहते हैं। यह प्रसिद्धि चली आ रही है कि अपने अश्वमेध यज्ञ में मर्यादा पुरुषोत्तम भगवान् श्रीरामचन्द्र ने जिन सोलह ब्राह्मणों की पूजा-प्रतिष्ठा की और जिन्हें इस भूखण्ड को दान देकर सम्मानित किया ये ब्राह्मण उन्हीं के वंशज हैं। उन्हें उन तपोधन पूर्वजों का वंश-धर होने का गर्व भूला नहीं है और प्राचीन काल से आज तक परिस्थितियों का यथा-शक्ति सामना करते हुए वे अपने जातीय आचार-विचार की रक्षा करते आ रहे हैं। कितने ही सरयूपारीण ब्राह्मण देश के विभिन्न भागों में जाकर बस गये हैं; किन्तु वे भी सरवार से अपना नाता बनाये रखने में अपना गौरव समझते हैं।

सरयूपारीण ब्राह्मण गोत्रों की एक शाखा के संस्थापक महर्षि शाण्डिल्य थे जिनकी सति परम्परा में गोरखपुर जनपद के देउरवा ग्राम के गोरखी तिवारी (त्रिपाठी) सैकड़ों वर्ष पहले एक तपोनिष्ठ पक्तिपावन ब्राह्मण हो गये हैं। उनकी वृद्धावस्था में राम, कृष्ण, मणि और नाथ चार पुत्र बड़े वर्चस्वी उत्पन्न हुए जिनकी पृथक्-पृथक् वंश-परम्परा चली और उनके नाम पर श्रीमुख शाण्डिल्य त्रिपाठियों में राम, कृष्ण, मणि और नाथ नाम के चार घराने सरवार में चारों ओर फैले हुए हैं। यहाँ यह उल्लेख कर देना अप्रासंगिक न होगा कि मनुस्मृति तथा महाभारत में ब्राह्मणों की 'पक्तिपावन' की जिस प्रथा का वर्णन मिलता है वह आज तक केवल सरयूपारीण ब्राह्मणों में सुरक्षित है, एवं उनमें न केवल शाण्डिल्य गोत्रिय त्रिपाठियों में अपितु अन्य गोत्र वालों में भी पक्तिपावन पाये जाते हैं और पक्तिपावन मात्र की और उन 'वृद्धि' वालों की, जिनके कभी पक्तिपावन होने का प्रमाण उपलब्ध है, ब्राह्मणेतर, हिन्दुओं में भी परम्परागत प्रतिष्ठा चली आ रही है। इस लोकमान्यता का एक प्रधान कारण उनका धर्मशास्त्रोक्त आचार-न्यवहार रहा, एवं उनमें निःशुल्क संस्कृत विद्या का

दान अविच्छिन्न रूप से चला आया तथा समय-समय पर उनमें निर्लोभी तथा तप परायण विद्वान् होते रहे। दो सौ वर्ष पहले मणि त्रिपाठियों के कुछ लोग आधुनिक देवरिया जिले के बैतालपुर रेलवे स्टेशन से लगभग दो मील उत्तर बरपार ग्राम में आदि स्थान देवरुआ से आकर बस गये और अडोस-पडोस में सम्मानित हुए।

इसी बरपार के श्री राममणि त्रिपाठी अपने समय के संस्कृत के एक उद्भट विद्वान् थे जिन्होंने अपने पवित्र जीवन तथा धर्मपरायणता के कारण बड़ी ख्याति पाई और अपनी सतति के लिए चिर-काल के लिए कुलदेवता के इस रूप में पूजित हुए। इनके तीन पौत्रों में सबसे बड़े रामटहल मणि ने बत्तीस वर्ष की अवस्था में प्रथम धर्मपत्नी के नि सन्तान मर जाने पर दूसरा विवाह किया जिससे दो पुत्र और एक कन्या पाकर वे प्रजावान हुए। इस स्त्री के निधन हो जाने पर रामटहल मणि ने एक तीसरा विवाह भी किया, जिससे पाँच लड़के और तीन लड़कियाँ उत्पन्न हुईं। इन पाँच भाइयों में सबसे छोटे का जन्म १९०१ ई० के आस-पास हुआ और नाम सुरतिनारायण रखा गया। जैसा आगे देखेंगे उत्तम कार्यों में सुरति होने से यह नाम पूर्णतया 'अन्वर्थ' निकला।

परम्परा-प्राप्त प्रतिष्ठित जातीय संस्कार के साथ ही अपने परिवार के कई विशिष्ट गुणों के संस्कार सुरतिनारायण को शिशुपन से संचालित करने लगे। जब सुरतिनारायण डेढ़ वर्ष के थे, काशी से सूर्यग्रहण स्नान करके लौटते ही माता का विशूचिका से देहान्त हो जाने से मातृ-वियोग हो गया जिससे उन्हें मातृ-वात्सल्य का अमृत पान करने को नहीं मिला। परन्तु ५८ वर्ष के पिता ने माता का भी स्थान लेकर इस अभाव की यथासम्भव पूर्ति कर दी और निरन्तर साथ रहने से उनकी कुछ विशेषताओं के संस्कार बालक पर अमिट रूप से पड़ने लगे।

रामटहल मणि अधिक पढ़े-लिखे नहीं थे, किन्तु बड़े रोबीले और प्रभावशाली प्रकृति के पुरुष थे। अश्वारोहण का उन्हें बड़ा शौक था और उसमें उन्होंने अपने सब लड़कों को निपुण किया। वार्तालाप की कुशलता में कोई उनसे पार नहीं पाता और उसमें वे सब पर हावी हो जाते थे। अपना अपमान वे सहन नहीं कर सकते थे और न उसका प्रतिकार करने में कभी चूकते थे, परन्तु यदि शत्रु माथा टेक देता तो फिर उसका सारा बैर भुलाकर उसके कष्ट दूर करने में भी वे एक ही थे। उनके आहार-विहार एवं गृहस्थी के सब काम नियमित रूप से चलते थे, और बिना स्नान और सध्यावन्दन एवं अपने इष्ट महादेव का अर्चन किये वे जल तक नहीं ग्रहण करते थे। निरन्तर के सान्निध्य के कारण जैसा आगे चलकर देखेंगे पिता के ये गुण बालक सुरतिनारायण के स्वभाव का निर्माण करते रहे।

इनके भाइयों में सबसे प्रभावशाली इनके तृतीय भ्राता अगस्ती मणि अथवा अगर्दी मणि थे जिनका इनके जीवन को मोड़ देने में सबसे अधिक हाथ था। जिससे वे मित्तता करते उसके लिए सर्वस्व त्याग करने के लिए वे सदैव तैयार रहते थे। किन्तु जिससे एक बार शत्रुता हो जाती फिर कोई शक्ति नहीं जो अगर्दी मणि को टस-से-मस करा सकती। कितना भी दबाव पड़े, कितनी भी हानि उठानी पड़े, कोई भी लालच दिलायी जाय; किन्तु अगर्दी मणि अपनी टेक पर अड़े रहते। उनके स्वभाव की छाप बालक सुरतिनारायण पर पड़े बिना न रही। इस प्रकार श्री सुरतिनारायण के चरित्र में पारिवारिक एवं ब्राह्म संस्कारों का संयोग प्रचुर मात्रा में घुल-मिल गया और यह कहना अयथार्थ न होगा कि इसीलिए उन्हें जहाँ भारतीय और हिन्दू होने का गर्व है अपने को साभिमान सरयूपारीण ब्राह्मण कहने में भी संकोच नहीं।



बहुत पढ़े-लिखे न होने पर भी अगर्दी मणि ने आधुनिक शिक्षा का महत्त्व भलीभाँति समझा था। वह बालक सुरतिनारायण के न केवल बड़े भाई थे, उसके जीवन को संचालित करने में उनके पितृस्थानीय थे। मातृविहीन बालक को वृद्ध पिता अपनी आँख से कभी आँसुल नहीं होने देना चाहते थे, फिर भी पाँच वर्ष की अवस्था हो जाने पर स्थानीय लोअर प्राइमरी स्कूल से इस बालक ने कक्षा दो और सिरजम के प्राइमरी स्कूल में दर्जा चार तक की शिक्षा पायी। उन दिनों मिडिल स्कूल भी बहुत दूर-दूर होते थे और बालक को गाँव से दूर भेजना पुत्र-स्नेही पिता के लिए एक अनहोनी बात थी, परन्तु अगर्दी मणि चाहे जैसे हो सुरतिनारायण को सुशिक्षित देखना चाहते थे। पिता के पुत्र-स्नेह और भाई के भविष्य निर्माण की इस रगड़-झगड़ में कई महीने व्यर्थ गये और आठ महीने के बाद वे दूरस्थ मझौली के मिडिल स्कूल में इन्हें भर्ती करा पाये। इस प्रकार समय कम मिला, किन्तु तीव्र बुद्धि होने से इन्होंने १३ वर्ष की अवस्था में कक्षा ६ प्रथम श्रेणी में १९१४ ई० में उत्तीर्ण कर ली।

उस समय की शिक्षा की अवस्था का वर्तमान स्थिति से कोई समता नहीं है। उन दिनों गोरखपुर नगर गोरखपुर जिले का जिमका वर्तमान देवरिया जिला अग था तथा कमिश्नरी का प्रधान स्थान था। परन्तु उसमें केवल तीन हाई स्कूल—गवर्नमेंट जुबिली, सेंट ऐन्ड्रयूज इटरमीडिएट कालेज जिसके साथ हाई स्कूल सलग्न था और नूतन स्थापित गोरखपुर हाई स्कूल (अब महात्मा गांधी इटर—मीडिएट कालेज)—और सेंट ऐन्ड्रयूज हाई स्कूल का एक ब्राच इंगलिश मिडिल स्कूल अंग्रेजी शिक्षा के साधन थे। थोड़े दिनों से गोरखपुर हाई स्कूल और सेंट ऐन्ड्रयूज हाई स्कूल में हिन्दी मिडिल पास छात्रों के लाभ के लिए स्पेशल क्लास प्रथम वर्ष और द्वितीय वर्ष खोल दिये गये थे जिन्हें पास करके विद्यार्थी सीधे कक्षा ८ में ले लिया जाता था। पिता की इच्छा के विरुद्ध अगर्दी मणि ने १९१४ में सुरतिनारायण को गोरखपुर हाई स्कूल के स्पेशल प्रथम वर्ष में भर्ती करा दिया जहाँ से इन्होंने १९१७ में दर्जा ८ पास किया तथा हाई स्कूल स्कालरशिप परीक्षा में उत्तीर्ण होकर गवर्नमेंट छात्रवृत्ति पायी।

हाई स्कूल स्कालरशिप परीक्षा में उत्तीर्ण होने से इनके प्रति स्थानीय शिक्षालयों में एक आकर्षण पैदा हुआ। स्थानीय गवर्नमेंट जुबिली हाई स्कूल के आदर्श हेडमास्टर हमारे श्रद्धेय गुरु श्री अधोरनाथ चटर्जी ने अपनी दक्षता, अनुशासन और उत्तम परीक्षा-फल इत्यादि से इस स्कूल की प्रतिष्ठा प्रान्त के हाई स्कूलों में शिखर पर पहुँचा दी थी। श्री अधोरनाथ ने दूसरे स्कूलों के अच्छे विद्यार्थियों को अपने यहाँ बुला लेने की प्रवृत्ति थी जिससे उन्होंने श्री सुरतिनारायण तथा उनके सहपाठी स्व० श्री रामलक्ष्मण राय तथा श्री त्रिवेनी शंकर (वकील बस्ती) को भी, जिन्होंने इनके साथ उक्त छात्रवृत्ति परीक्षा पास की थी, अपने स्कूल की नवी कक्षा में अपने पट्ट शिष्य बालकृष्ण और शेषमणि को नियुक्त करके अपने स्कूल में बुला लिया। यही से इन्होंने १९१६ में हाई स्कूल, स्थानीय सेंट ऐन्ड्रयूज कालेज से १९२१ में एफ० ए० तथा १९२३ में म्योर सेन्ट्रल कालेज प्रयाग से बी० ए० और १९२५ में इलाहाबाद यूनिवर्सिटी से संस्कृत में एम० ए० और साथ-साथ एल० एल० बी० की परीक्षाएँ उत्तीर्ण किया।

**वकालत और सरकारी नौकरियाँ**

श्री सुरतिनारायण की एक बड़ा वकील बनने की इच्छा सर्वोपरि थी। गोरखपुर के प्रसिद्ध

वकीलो के सम्पर्क में आने से वह इच्छा और प्रबल हो उठी और इलाहाबाद की एक घटना से तो उनका हौसला आसमान में चढ़ गया। इलाहाबाद यूनिवर्सिटी की 'ला'-सोसायटी ने जिसके ये एक विद्यार्थी सदस्य थे नवम्बर १९२४ में एक अनुकृति न्यायालय (Moot Court) का प्रदर्शन किया जो उत्तरी भारत के लिए एक नयी बात थी। न्यायालय के सम्मुख एक हत्या का मुकदमा पेश हुआ जिसके निर्णयार्थ इलाहाबाद हाई कोर्ट के जस्टिस लिन्डे उसके न्यायाधीश बने और श्री सुरतिनारायण ने सरकारी वकील की हैसियत से उसकी पैरवी की। इस कार्य में इनकी पैरवी की निपुणता से जस्टिस लिन्डे ने प्रभावित होकर इन्हे ऐसी बधाइयाँ दी जो किसी भी विद्यार्थी के लिए उत्साहवर्धक हो सकती हैं। वकालत की परीक्षा उत्तीर्ण होते ही जुलाई १९२५ में इन्होंने गोरखपुर में वकालत करना आरम्भ कर दिया। प्रारम्भ अत्यन्त उत्साहवर्धक था और चार-छ महीनो के भीतर ही इनकी ख्याति फैलने लगी। हम लोगो के सामान्य मित्र श्री श्यामसुन्दर राय के विरुद्ध एक सरकारी अभियोग में उनकी ओर से श्री सुरतिनारायण तथा हमारे सहपाठी स्वर्गीय श्री ठाकुर प्रसाद दूबे, रिटायर्ड डिस्ट्रिक्ट जज के साथ पैरवी करते समय हमें चार-छ महीनो के वकील सुरतिनारायण की एक प्रगल्भ वकील की तरह कार्य करते देखकर प्रसन्नता के साथ विस्मय हुआ था। कसया के एक पेचीदे फौजदारी के मुकदमे की सफलता ने इनको उछाल-सा दिया। न्यायाध्यक्ष तथा समसामयिक वकील सभी इनकी क्षमता से अत्यन्त प्रभावित थे और जब ये वकालत छोड़ कर सरकारी नौकरी पर जाने लगे, दोनों वर्गों ने इन्हे वकालत न छोड़ने का विशेष आग्रह किया था।

परन्तु अगर्दी मणि की इच्छा सुरतिनारायण मणि के लिए ब्रह्मवाक्य थी। जैसा कह चुके हैं वे बड़े भाई ही न थे इनके पिता का दायित्व भी वहन करते थे और इनकी शिक्षा के वे ही प्रेरक थे। वे अपने अनुज को डिप्टी कलेक्टर देखना चाहते थे जिसका उस समय मोहर्क आकर्षण था। उनके सामने नतमस्तक हो श्री सुरतिनारायण ने डिप्टी कलेक्टरी की परीक्षा पास की और जुलाई १९२६ में गोरखपुर में ही डिप्टी कलेक्टर नियुक्त हुए। इस पद पर रहकर इन्होंने अपनी योग्यता से उच्च पदाधिकारियों को बराबर प्रभावित किया। बीच-बीच में इन्हे जनसंख्या अधीक्षक, मैनेजर-कोर्ट आव वार्ड्स, बन्दोबस्त इत्यादि के विशेष कार्य सौंपे गये और स्वतन्त्रता के पश्चात् आई० ए० एस० बनाये जाकर क्रमशः गोरखपुर, प्रयाग और लखनऊ जाकर डिस्ट्रिक्ट मैजिस्ट्रेट या डेपुटी कमिश्नर के उत्तरदायी पद का सफलतापूर्वक निर्वहन करने के बाद उत्तर प्रदेश सरकार के सार्वजनिक सेवा-आयोग के अध्यक्ष नियुक्त हुए।

यह कहना अनावश्यक-सा है कि डिप्टी कलेक्टर से उन्नत होकर इस पद पर पहुँचना साधारण योग्यता का फल कदापि नहीं है।

जहाँ तक पता है कुलपति पंडित सुरतिनारायण मणि प्रथम पुरुष हैं जो डिप्टी कलेक्टरी से ऊँचे उठते-उठते इस समय यूनिवर्सिटी के महान् पद पर आसीन हैं। उनमें विद्वत्ता है, वाक्पटुता है और किसी विश्वविद्यालय के उपकुलपति के लिए जिसकी नितान्त आवश्यकता है प्रशासन की क्षमता भी है। संस्कृत और भारतीय संस्कृति के महान् प्रेमी डाक्टर सम्पूर्णानन्द की प्रेरणा से उत्तर प्रदेश सरकार ने बाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय की स्थापना करके प्रशासनपटु श्री आदित्यनाथ झा को उसका प्रथम कुलपति बनाया जिन्होंने उसकी जड़ जमाने का स्तुत्य कार्य आरम्भ किया; किन्तु थोड़े ही समय में वे भारत सरकार की सेवा में बुला लिये गये और उनके चले जाने के बाद विश्व-विद्यालय की, जिसे बड़े साज-सम्भार की अपेक्षा थी, दुर्गति होने लगी। इससे उसे उबारने एवं सुदृढ़

करने के लिए श्री सुरतिनारायण को अगस्त १९६२ में वाइस चांसलर का भार सौंपा गया। जिस आन्तरिक संघर्ष और कशमकश का आधुनिक विश्वविद्यालयों को सामना करना पड़ रहा है उससे वाराणसीय संस्कृत विश्वविद्यालय अछूता नहीं कहा जा सकता है, किन्तु जिस लगन से उसके संवर्धन में अपनी सारी नीति-निपुणता, सुदीर्घ अनुभव और प्रशासकीय क्षमता से यह चौसठ शरदों से धवलितकेश मनस्वी उसे खींच रहा है। उससे सभी संस्कृत-प्रेमी उल्लसित हैं और हमें आशा है कि देववाणी के माध्यम से इस विश्वविद्यालय को विविध विद्याओं एवं भारतीय संस्कृति का एक महान् केन्द्र बनाने का श्रेय इन्हें मिलकर रहेगा।

### मैत्री और पारिवारिक प्रेम

पंडित सुरतिनारायण मणि का परिवार बहुत बड़ा है। उनके कई भाई मुझसे परिचित थे और इनके कई भतीजों से भी मेरा परिचय रहा है। भाइयों का आदर और प्रेम एवं भतीजों तथा उनके परिवार के प्रति स्नेह और कृपा जैसी इनमें देखी इस युग में बहुत कम पायी जाती है। अपने बेटे-बेटी का ध्यान सभी रखते हैं, परन्तु बृहत्तर कुटुम्ब का हित-चिन्तन विरले ही करते हैं। श्री सुरतिनारायण का इस अवस्था में भी परिवार-वर्ग के साथ मधुर व्यवहार अनुकरणीय है।

### मित्रता

श्री सुरतिनारायण के परिचितों, प्रशंसकों और मित्रों की एक विशाल सख्या है, और साथ ही इनकी मित्रता के विषय में यह कथन अत्युक्तिपूर्ण नहीं है कि वह उन सत्पुरुषों जैसी चली आ रही है जिसके लिए सूक्तिकार ने सच ही कहा है कि

आरम्भगुर्वीक्षणीक्रमेण  
लघ्वीपुराबुद्धिमती च पश्चाद्  
दिनस्य पूर्वार्धपरार्धभिन्ना  
छायेव मैत्री खल सज्जनानाम् ॥

खुलो की मैत्री आरम्भ में दिन के पिछले भाग की छाया की तरह खूब लम्बी होती है और दोपहर के बाद धीरे-धीरे कम होती जाती है, किन्तु सज्जनों की मैत्री उसी क्रम से आरम्भ में कम रहती और बाद में बढ़ती जाती है। मैं अनुभव से कहता हूँ कि पचास वर्ष पहले जिन विद्यार्थियों से उनकी मित्रता हुई, उनमें से जो इस ससार में नहीं भी रहे, उनकी मधुर स्मृति आज भी इनके हृदय को स्पर्श करती है। मित्रों का यथाशक्ति साथ देना इनका स्वभाव ही है। एक बार मित्रता हो गई फिर इसे आजीवन निभाने का संस्कार कदाचित् सुरतिनारायण को अपने अग्रज श्री अगर्दी मणि से मिला।

### चरित्र-निर्माण

हिन्दू-छात्र-सभा और उसमें सनातनधर्म सभा के प्रभाव

पण्डित सुरतिनारायण मणि को समझने के लिए गोरखपुर की हिन्दू छात्र सभा को जानना आवश्यक है। उनके चरित्र-निर्माण में जहाँ पारिवारिक वातावरण का बड़ा प्रभाव पड़ा उसके कई अंगों को उद्भावित और परिपुष्ट करने में इस संस्था का प्रधान हाथ था। उस समय की यह एक अनुपम संस्था थी जिसने नवयुवकों को एक मार्ग-दर्शन दिया। उस सभा को उन्होंने बहुत कुछ दिया और उससे इन्हें भी बहुत कुछ मिला। १९११ के अन्तिम अथवा १९१२ के आरम्भिक दिनों की

बात है कि जब मैं सेन्ट ऐन्ड्रयूज कालेजिएट हाई स्कूल गोरखपुर के स्पेशल द्वितीय वर्ष का छात्र था मेरे पूज्य बड़े भाई स्वर्गीय पंडित राजमणि की आज्ञा मिली कि गोरखपुर में सरयूपारीण ब्राह्मण छात्रों की एक सभा बनाऊँ। वे एक सरकारी कर्मचारी थे, परन्तु थे बड़े जीवन के एक कर्मठ पुरुष। वे 'काशी नागरी प्रचारिणी सभा' और 'हिन्दी साहित्य सम्मेलन' की स्थायी समिति के सदस्य तथा 'सरयूपारीण ब्राह्मण महासभा' के कार्यकर्ताओं में थे। हिन्दी और संस्कृत के प्रचार तथा स्कूल और संस्कृत पाठशालाएँ स्थापित करने की इन्हें धुन थी और महात्मा गांधी के असहयोग आन्दोलन के आरम्भ हो जाने पर चर्खों का प्रचार और लुक-छिप कर कांग्रेस कार्यकर्ताओं की सहायता भी किया करते थे। उस समय सेट ऐन्ड्रयूज, इटरमीडिएट कालेज और हाई स्कूल के संस्कृत के प्रधान अध्यापक श्रद्धेय धर्माचार्य स्वर्गीय पंडित वशीधर द्विवेदी तथा उनके सहायक अध्यापक स्व० पंडित रामानन्द प्राण्डे एवं जुबिली हाई स्कूल के अध्यापक श्रद्धेय स्व० पंडित जोखूदत्त शास्त्री सनातन धर्म के स्तम्भ माने जाते थे और विद्वत्ता एवं साधु-चरित्र के नाते उनकी सभी वर्गों में सार्वजनिक प्रतिष्ठा थी। इनके नेतृत्व तथा सौजन्यमूर्ति पं० ब्रजवासी लाल अध्यापक के सभापतित्व में एक सरयूपारीण छात्र सभा खोल दी गयी जो लगभग दो महीनों के बीच में ही ब्राह्मण छात्र सभा में नामांतरित हो गयी और उसमें ब्राह्मणोत्तर हिन्दू छात्र भी सदस्य बनने लगे। यह नाम भी संकुचित लगा विशेषतया इसलिए कि उसके उद्देश्य और कर्तव्य सभी हिन्दू छात्रों के लाभार्थ बने थे। अतः पुनः नाम-संस्कार से वह वर्ष के भीतर ही हिन्दू छात्र सभा में परिणत हो गयी। इस आरम्भिक अवस्था में सभा को अत्यन्त मेधावी नए वकील स्व० पं० कमला प्रसाद शुक्ल से, जो वकालत में और वैसे ही सार्वजनिक क्षेत्र में बड़ी तेजी से बढ़ रहे थे विशेष प्रोत्साहन और सहायता मिली। खेद है कि १९१७ में क्रूर काल ने इस अधखिले फूल को तोड़ डाला।

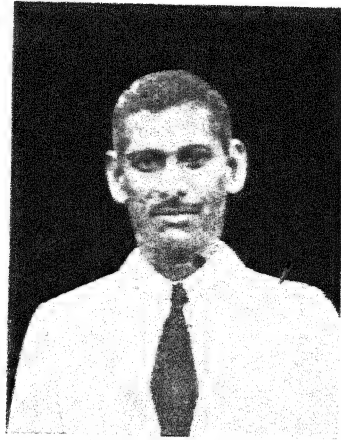
जब इस सभा का नाम ब्राह्मण छात्र सभा था उसी समय विद्यार्थियों की दो संस्थाएँ और खुली—एक विद्यार्थी सभा जो कुछ ही महीनों में बन्द हो गयी और दूसरी श्री सत्यव्रतजी की आर्यकुमार सभा, जो आर्य-समाज के विचारों के प्रचार तक सीमित थी। सत्यव्रतजी ने आगे चलकर असहयोग आन्दोलन के दिनों में कांग्रेस का अपने बस्ती जिले में अच्छा काम किया और कुछ वर्षों के उपरान्त सन्यासी बनकर बिहार के एक प्रसिद्ध नेता हो गये थे। प्रायः उन्हीं दिनों बिहार प्रान्तीय छात्र सभा की अनुकृति पर एक तीसरी सर्वजातीय विद्यार्थी सभा की भी स्थापना हुई थी जिसका उद्देश्य अंग्रेजी में वाद-विवाद और भाषण देने की योग्यता संपादन था, किन्तु न जाने कैसे साल आध-साल समाप्त होते-होते उसका नाम भी कही नहीं सुनायी पडा।

इसके विपरीत हिन्दू छात्र सभा बहुत वर्षों तक एक जीतीजागती संस्था बनी रही और उसने सच्चे अर्थों में अपने को एक उपयोगी संगठन सिद्ध किया जिसका कार्य-क्षेत्र बहुमुखी था। विद्यार्थियों में सनातन धर्म एवं हिन्दी और संस्कृत के प्रति अनिष्टा उद्भावित करना और देशभक्ति तथा समाज-सेवा की भावना जागृत करना तथा उनका चरित्र और वक्तृत्व-शक्ति बढ़ाना एवं छात्रवृत्ति तथा पुस्तकें देकर असहाय योग्य विद्यार्थियों की सहायता करना इस सभा के मुख्य उद्देश्य थे जो सभा के प्रस्तावों में सीमाबद्ध न थे, बल्कि उसके कार्यकर्ता निम्न साधनों से उन्हें तत्परतापूर्वक पूर्ण करते थे।

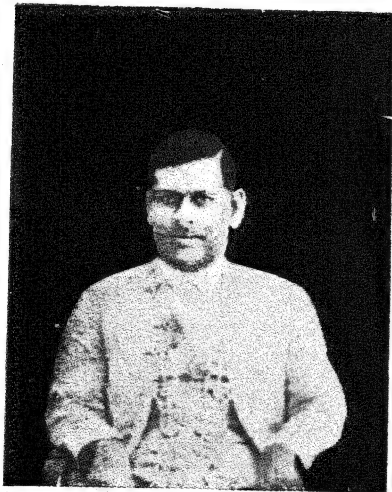
१ सभा की साप्ताहिक बैठकें होती थी जिनमें विद्यार्थियों के वाद-विवाद और भाषणों के अतिरिक्त पंडितों के गीता इत्यादि से उपदेश अथवा यथावसर बाहरी विद्वानों के भाषण होते। विषयों के चुनने में इस बात का ध्यान रहता कि वे चरित्र-बल, देश प्रेम और धार्मिक भावना बढ़ाने



१९२७



१९२९



असिस्टेंट रेकॉर्ड्स आफिसर  
१९३९



सरयूपारीण ब्राह्मण महासभा, कलकत्ता  
के सभापति, १९४१



१९२५

मे सहायक हो। उस समय का छात्र-समुदाय आधुनिक विद्यार्थी की अपेक्षा अधिक श्रद्धालु और सरल था और जब वह वयोवृद्ध और आचार-निष्ठ पं० वशीधर शर्मा के मुख से यजुर्वेद में उपदिष्ट हमारे वैदिक राष्ट्र-गान को सभा के मंगलारम्भ में सुनता उसके रोम-प्रति-रोम राष्ट्रीय तथा धार्मिक भावनाओं से पुलकित हो जाते—

ॐ आब्रह्मन् ब्राह्मणो ब्रह्मवर्चमी जायताम् आराष्ट्रे राजन्य शूर इषव्योऽतिव्याघ्री महारथो जायताम्, दोग्ध्रीधेनुर्वोढाऽनड्वानाशु सप्ति पुरन्धिर्योषा जिष्णूरथेष्ठा सभेयो युवाऽस्य यजमानस्य जायताम्। निकामे निकामेन पर्जन्योर्वर्षतु फलकं न्योव ओषधय पच्यन्ताम् योगक्षेमो न कल्पताम् ॥

२ समय-समय पर चुने गए विषयों पर निबन्धों की प्रतियोगिता होती जिसमें पुरस्कारों की व्यवस्था रहती। मुझे स्मरण है कि ऐसी ही एक प्रतियोगिता में सर्वोत्तम हिन्दी निबन्ध के लिए स्कूल के उस समय के विद्यार्थी सुरतिनारायण को सभा की ओर में स्व० बाबू नरसिंह दास एडवोकेट ने गीता-रहस्य ग्रन्थ भेंट करके पुरस्कृत किया था।

३ नियमित मासिक चन्दा देनेवाले सभी स्कूलों के विद्यार्थी सदस्य बनाये जाते थे जिनमें अधिक धनवान् विद्यार्थी विशेष चन्दा देते थे। सेवा की प्रवृत्ति बढ़ाने के लिए स्तुत्य कार्य करनेवाले सदस्य आजीवन सदस्य बना लिये जाते थे जिनसे नि स्वार्थ कार्य की प्रवृत्ति का विकास होता था। ऐसे ही कार्यकर्ताओं के एक उदाहरण इस लेखक के सहपाठी स्वर्गीय बाबू ताराप्रसाद थे जो अपने नाम के आगे एल० एम० एच० सी० एस० (आजीवन सदस्य हिन्दू छात्र सभा) शब्द जोड़ने में एक अपूर्व गौरव का अनुभव करते थे।

४ शहर के सार्वजनिक जीवन में कुछ भी भाग लेनेवाले लोगों से सभा के कार्यकर्ता सम्पर्क स्थापित करते, उनसे नियमित अथवा एककालिक चन्दे प्राप्त करते और सभा के कामों में उन्हें आकर्षित करते थे।

५. एक मंत्री के अधीन सभा का एक पुस्तकालय था जिसमें अच्छी-अच्छी ज्ञानवर्धक पुरतके समय-समय पर बढ़ायी जाती एवं वार्षिक परीक्षाओं की समाप्ति पर उत्तीर्ण विद्यार्थियों से पाठ्य-पुस्तकें माँग ली जाती और अग्रिम सत्र में सहायतापेक्षी विद्यार्थियों में वितरण करके उनसे काम निकल जाने पर लौटा ली जाती। इस तरह पुस्तकालय का भण्डार भरा रहता और बहुत से छात्रों का उपकार हो जाता था। सभा के समृद्धि काल में उसके पुस्तकालय में लगभग तीन सहस्र पुस्तकें थी।

६. उन दिनों छात्रवृत्तियों की कौन कहे, शिक्षा-शुल्क से मुक्त होना भी बहुत कठिन था जिसका आज अनुमान लेखक के अपने दृष्टान्त से लग सकता है जिसे स्पेशल द्वितीय वर्ष में मिशन स्कूल के सेकण्ड मास्टर से लेकर कक्षा के सभी अध्यापकों तथा दूसरे अध्यापकों की भारी सस्तुतियों पर फ्री स्कालरशिप मिल सकी थी। ऐसी परिस्थिति में अभावग्रस्त छात्रों के शुल्क अथवा छात्रवृत्ति का कुछ भी प्रबन्ध उनके लिए परम सहायक और उत्साहवर्धक था। सभा ने अनेक विद्यार्थियों की इस तरह की सहायता प्रत्येक वर्ष करके एक सामायिक आवश्यकता की पूर्ति की।

७. आजकल की तरह उन दिनों सेवा-समितियाँ, ब्वाय स्काउट अथवा ऐसी संस्थाएँ न थी जो जनता की नि स्वार्थ सेवा करती। हिन्दू छात्र सभा ने इस कमी को भी पूरा किया। एक छात्र कप्तान के नेतृत्व में उसके स्वयंसेवक मुख्य पर्वों और मेलों में यथाशक्ति जनता की सेवा करते थे। इन अवसरों पर बन्द पीपों में पैसे भी इकट्ठा किये जाते और सभा के उद्देश्यों का खूब प्रचार होता। उन दिनों राष्ट्र-कवि मैथिलीशरण गुप्त की भारतभारती देश-प्रेम जाग्रत करने का कार्य

कर रही थी और इन मेलों में सभा के स्वयं-सेवकों ने उसका पूर्ण उपयोग करके जनता में चेतनता उत्पन्न करने का सत्प्रयास किया।

यह उल्लेखनीय है कि सभा के कार्यकर्ताओं में इतनी चेतनता आ गयी थी कि १९१४ में जब गांधीजी का दक्षिणी अफ्रीका में सत्याग्रह चल रहा था और गोपाल कृष्ण गोखले ने उनकी सहायता के लिए देशवासियों से अपील की तो इस सभा ने भी विशेष चन्दा करके गोखलेजी के पास एक रकम भेजकर प्रवासी भारतीयों के साथ अपनी सहानुभूति प्रदर्शित की।

सभा के आरम्भ से १९१७ के मध्य तक लेखक ने प्रधान मंत्री पद से तथा स्वर्गीय श्री बालकृष्ण पांडे ने जो बाद को गोरखपुर यूनिवर्सिटी के आरम्भिक काल में उसके प्रशासकीय अधिकारी थे और काम करते-करते हृद्गति रुद्ध हो जाने से जिनका स्वर्गवास हो गया, एवं लेखक के अनुज साहित्य-रत्न शेषमणि त्रिपाठी ने, जिसने उसी वर्ष जुबिली हाई स्कूल से इस प्रान्त की हाई स्कूल परीक्षा में प्रथम स्थान प्राप्त किया था, किसी-न-किसी पद से सभा को जमाया, सीचा और बढ़ाया था। उस समय जब बुन्ने म्योर सेन्ट्रल कालेज, प्रयाग के बी० ए० में और उन दोनों अभिन्न-हृदय सहपाठियों को एफ० ए० में प्रवेश के लिए जाना हुआ, हम लोगों को सभा के भविष्य के लिए चिन्तित होना एक स्वाभाविक बात थी। परन्तु कुछ ही दिनों में हम लोग फूले न समायें यह सुन और देख कर कि किस योग्यता से श्री सुरतिनारायण सभा का संचालन कर रहे हैं। कुछ महीनों तक सभा के आजीवन सदस्य पं० महात्मा शुक्ल तथा स्वर्गीय बाबू तारा प्रसाद ने बारी-बारी से प्रधान मन्त्रित्व को निभाया, किन्तु उसी साल यह भार उनसे अवस्था में कही छोटे श्री सुरतिनारायण के कंधों पर आ पड़ा और इन्होंने १९२१ ई० तक अपने अमूल्य समय के तीन घण्टे नित्य सभा के कार्यों में लगाकर विद्यार्थी-संसार के लिए सगठन और सेवाभावना का आदर्श प्रस्तुत किया। उस वर्ष सत्र के आरम्भ में वे म्योर सेन्ट्रल कालेज में बी० ए० पढ़ने चले गये और वहाँ से भी अपनी प्यारी सभा की खोज-खबर बराबर रखते रहे।

पंडित सुरतिनारायण ने हिन्दू-छात्र-सभा को जीवित ही नहीं रखा उसकी आशातीत वृद्धि की, उसके पुस्तकालय को बहुत बढ़ाया जिससे उसकी पुस्तक संख्या ३००० तक पहुँची, एवं उसकी आर्थिक स्थिति को भी दृढ़ किया। उनके समय में सभा के कोष में छात्रों से लगभग पचहत्तर-असी रुपए और नागरिकों से लगभग १२५) मासिक चन्दा के रूप में आते थे जो सगठन और छात्रों की सहायता में लगाये जाते थे। कहना न होगा कि जिस समय की यह बात है किसी विद्यार्थी-सगठन के लिए यह सफलता अचिन्त्य थी और इसका प्रधान श्रेय प्रतिभासम्पन्न छात्र श्री सुरतिनारायण को है जिनकी लोक-प्रियता और सगठन-क्षमता उसी समय दृष्टिगोचर हो गयी।

सभा के आरम्भ में जिन विद्वान् पंडितों के नाम ऊपर आये हैं उनके सिवाय सभा को नगर के प्रमुख लोगों से प्रोत्साहन मिलता रहा। स्व० बाबू सरस्वतीप्रसाद वकील और श्री अयोध्या दास बैरिस्टर ऐसे उदारचेता स्थानीय नेता थे जिन्हें अच्छे कामों को सब तरह के प्रोत्साहन देने में सुख मिलता था। इनका सब तरह का सहयोग और पथप्रदर्शन सभा के कार्यकर्ताओं को एक बड़ा स्तम्भ था। पंडित कमला प्रसाद शुक्ल और बाबू-नरसिंह दास प्रतिभासम्पन्न नए वकील थे जो बड़ी तेजी से सार्वजनिक जीवन में अग्रगामी हो रहे थे। उन्होंने सभा की अनेक तरह की जो सहायता की वह विस्मृत नहीं की जा सकती। इन दोनों की अल्पायु मृत्यु से न केवल हिन्दू छात्र सभा को, वरन् गोरखपुर के सार्वजनिक जीवन की बड़ी भारी क्षति हुई।



इस तरह हिन्दू छात्र सभा के माध्यम से श्री सुरतिनारायण का उन लोगों से, जिनका सभा से घनिष्ठ सम्बन्ध था एवं सभी वर्ग के प्रतिष्ठित महानुभावों से किशोरावस्था में स्फूर्तिप्रद ऐसा सम्पर्क स्थापित हो गया जिसकी कोई भी युवक सपना कर सकता है। छात्रों में वे लोकप्रिय थे ही गोरखपुर के सार्वजनिक जीवन में भी उनको स्थान और प्रतिष्ठा मिली। हमारा निश्चित मत है कि यह सम्पर्क आगे चलकर सार्वजनिक तथा सरकारी कार्यों में सुरतिनारायण के लिए बड़ा लाभप्रद हुआ।

श्री सुरतिनारायण मणि एक आस्तिक हिन्दू हैं जिनकी सनातन धर्म और भारतीय संस्कृति में अगाध श्रद्धा है और जिनकी जहाँ तक सम्भव हो स्वाध्याय तथा नित्य मध्योपासना कभी नहीं छूटती। 'धर्मो रक्षति रक्षितः' का बीजारोपण उनके पारिवारिक संस्कारों में ही हुआ और उसकी जड़ हिन्दू-छात्र सभा में जम कर स्थायी हुई। इस सभा द्वारा धार्मिक प्रेरणा पाने के साथ ही स्थानीय सनातन धर्म सभा के कार्यों में सक्रिय भाग लेते एवं उसके प्रधानमन्त्री आचार्यनिष्ठ स्व० पं० जोखूदत्त शास्त्री के सामीप्य में आने से इनमें धार्मिक निष्ठा का अविचल परिपाक हो गया।

इन दोनों संस्थाओं के कारण इनके ऊपर अनेक संकट भी आए जिनका उल्लेख दूसरे सन्दर्भ में किया जायगा।

### १९२१ का प्रथम निर्णायक काल

१९२०-२१ ई० देश के सहस्रों नवयुवकों के जीवन का क्रान्तिकाल था। यों तो महात्मा गांधी ने १ अगस्त १९२० को असहयोग आन्दोलन की घोषणा कर दी थी जिसका अखिल भारतीय कांग्रेस ने समर्थन लाला लाजपत राय के सभापतित्व में अपने कलकत्ता वाले विशेष अधिवेशन में किया, किन्तु 'गांधी की आँधी' तब आयी जब दिसम्बर में श्री विजय राघवाचार्य की अध्यक्षता में नागपुर के वार्षिक अधिवेशन में राष्ट्रीय महामन्त्र ने गांधीजी के कार्यक्रम को पूर्ण रूप से मान लिया।

फिर गांधीजी के आह्वान पर असहयोग की चतुःसूत्री योजना के अन्तर्गत उनका भारत भर में तूफानी भ्रमण आरम्भ हुआ और देश के कोने-कोने में सैकड़ों-हजारों विद्यार्थी स्कूल और कालेजों का बहिष्कार करने लगे।

फरवरी १९२१ में गांधीजी का गोरखपुर में पदार्पण हुआ। अब तक संभवतः देश के किसी स्थान में उनके दर्शनार्थियों की जैसी भीड़ यहाँ हुई कहीं नहीं हुई थी। गोरखपुर तथा पड़ोसी जिलों से उनके दर्शन के लिए लोग टूट पड़े और राप्ती के किनारे बालेमियाँ के विशाल मैदान में तिल रखने की जगह न रह गयी। दो लाख नर-नारी, वृद्ध और बालक के उस उभड़ते हुए जन-समूह में रामचरित्र पाठ 'पावन' की प्रसिद्ध कविता के अनुसार "गजभर भइल छतिया हमार, हमार बापू आइल बाटे" शब्द उछल रहे थे। इस महती सभा के स्वयंसेवक दल का कप्तान कोई भाग्यवान् युवक ही होगा और वह थे श्री सुरतिनारायण मणि जिन्हें हिन्दू छात्र सभा के ससर्ग ने उछाल दिया था। उसके सभापति थे बाबू सरस्वती प्रसाद वकील जिनके घर को महात्माजी ने अपने आवास से पवित्र किया था। जिस कमरे में महात्माजी ठहराये गये थे उसके द्वारपाल तथा गोरखपुर में आगमन से निर्गमन तक उनके एकमात्र अग्ररक्षक बाबू सरस्वती प्रसाद ने अपने प्रधान मंत्री सुरतिनारायण को नियुक्त करा कर समादृत तथा प्रोत्साहित किया था। इसी मकान में बाबू सरस्वती प्रसाद के सुपुत्र स्व० बाबू विन्ध्यवासिनी प्रसाद भी रहते थे जो कालत छोड़ने की तैयारी

कर रहे थे। गोरखपुर में भी विद्यार्थियों में बहिष्कार की एक प्रबल लहर उठी और सैकड़ों ने अपने-अपने स्कूल छोड़े। शीघ्र ही स्थानीय नेताओं ने जिनमें बाबू रघुपति सहाय फिराक, पं० भगवती प्रसाद द्विवेदी और स्वर्गीय पं० दशरथ प्रसाद द्विवेदी, 'स्वदेश' के सस्थापक एवं सपादक प्रमुख थे तिलक राष्ट्रीय विद्यालय की स्थापना करके असहयोगी विद्यार्थियों की शिक्षा का प्रबन्ध कर दिया। इस तूफान ने विद्यार्थी सुरतिनारायण को भी खूब झकझोरा और यद्यपि उनकी इटमीडिएट की अंतिम परीक्षा अति सन्निकट थी, फिर भी कालेज छोड़ने का उन्होंने प्रायः निश्चय कर लिया कि उनके भावावेश को एक धक्का लगा। उनके चरित्र में एक बात देखने में आती है कि जहाँ उनमें भाव-पक्ष प्रचुर मात्रा में विद्यमान है बुद्धि-पक्ष अधिक प्रबल है जिससे वे केवल भावुकता के आवेश में किसी ओर बह नहीं जा सकते। एक महीने में ही परीक्षा देकर अध्ययन समाप्त करने में क्या बिगड़ जाता है यह तर्क-बुद्धि बहिष्कार की ओर से हृदय का वेग रोक रही थी जिसे एक बाहरी बल भी मिल गया। गुरुजनों का आदर सुरतिनारायण के रोम-रोम में भरा है ही, बस उनके सस्कृत के प्रधान आचार्य पंडित आद्यादत्त ठाकुर, जिनके ये न केवल प्रिय छात्र थे वरन् उनके निवास स्थान पर वे भी रहते थे। समझाने-बुझाने से ये कालेज का बहिष्कार करने से रहे। यह कहना कठिन है कि सार्वजनिक जीवन में द्रुत गति से बढ़ता हुआ यह युवक असहयोग में दीक्षित होकर किस सीमा को स्पर्श करता।

पूज्य महामना पं० मदनमोहन मालवीय की अनेक कीर्तियों में प्रयाग का मेकडानेल यूनिवर्सिटी हिन्दू बोर्डिंग हाउस भी उनका एक कीर्ति-स्तम्भ है जिसका निर्माण करके २१६ हिन्दू छात्रों के सुविधापूर्वक रहने की उन्होंने व्यवस्था की थी। बहुत समय तक वह दूर-दूर के अच्छे विद्यार्थियों का प्रयाग में आकर्षण था। १९२१ में जब श्री सुरतिनारायण उसमें रहने लगे तो उन्होंने अपना सारा समय अध्ययन में लगाने का सोचा था, परन्तु 'स्वभावस्तुप्रवर्तते' के अनुसार गोरखपुर में उनका जो स्वभाव निर्मित हो चुका था उससे विवश होकर उन्हें छात्रावास की प्रवृत्तियों में कदना ही न पड़ा उसका नेतृत्व भी लेना पड़ा।

म्योर सेन्ट्रल कालेज के फिजिकल थिएटर में प्रति शनिवार को होनेवाले साहित्य-समिति के वाद-विवाद में मुंह खोलना एक साहस का काम था जिसमें सुरतिनारायण ने बोलने का एक क्रम बाँध लिया और जब १९२३ में इलाहाबाद यूनिवर्सिटी रेजिडेंशियल यूनिवर्सिटी बन गयी यह सभा उसके विद्यार्थी-संघ (यूनियन) में परिवर्तित हो गयी जिसकी कार्यकारिणी के ये हिन्दू छात्रावास के प्रतिनिधि सदस्य और दूसरे ही वर्ष यूनिवर्सिटी यूनियन के उपप्रधान चुन लिये गये, जबकि प्रधान स्थान पर अपने सीनियर मित्र स्व० बालकृष्ण पाण्डे को निर्वाचित करा दिया। यूनिवर्सिटी की लॉ सोसायटी के सदस्य तथा प्राच्य-विद्या-सभा के आप मंत्री भी निर्वाचित हो गये और जनवरी १९२५ में काशी हिन्दू विश्वविद्यालय में जो अन्तर्विश्वविद्यालय अंग्रेजी में वाद-विवाद सप्ताह हुआ उसमें इलाहाबाद यूनिवर्सिटी के प्रतिनिधि होकर भाग लिया।

यहाँ तक बात एक सामान्य रूप से चली जिसका इनकी इच्छा से कोई प्रत्यक्ष विरोध न था। किन्तु जहाँ प्रतिष्ठा का प्रश्न हो वहाँ ये नपुण रहनेवालों में से नहीं और यदि कोई चालाकी से इन्हें छकाना चाहे तो इन्हें 'वे डार-डार, मैं पात-पात' समझिए। हिन्दू छात्रावास में उस समय दो प्रबल दल थे प्रान्त के पूर्वी और पश्चिमी जिलों के छात्रों के, जिन्हें पूर्वी और पश्चिमी दल कहते थे। प्रान्त के बाहर के विद्यार्थी इनमें से किसी एक में घुलमिल जाते अथवा तटस्थ रहते। दोनों दलों

मे घोर प्रतिद्वंद्विना रहती थी और प्रभावपूर्ण नेतृत्व के अभाव के कारण सख्या मे बहुत होते हुए भी हर बात मे पूर्वी दल को अल्पमध्यक पश्चिमी दल से नीचा देखना पड़ता था और छात्रावास की महासमिति (पार्लमेन्ट) मे समस्त शक्ति तथा सरकार पश्चिमी दल के हाथो मे चली चलती आ रही थी। पश्चिमी दल की सरकार ने छात्रावास के पैसे से खेलाड़ियो की एक टीम बम्बई ले जाने का निर्णय किया जो दूसरे दल की दृष्टि मे अनावश्यक तथा धन का दुरुपयोग था। इसका पूर्वी ग्रुप विरोध करना तो चाहता था, किन्तु सफलतापूर्वक सरकार को हराकर दुरुह था। निदान उसके अनुरोध को स्वीकार कर तथा दल का नेतृत्व कंधे पर ले श्री सुरतिनारायण ने पूर्वी दल का ऐसा जबरदस्त संगठन किया कि आज तक अजेय समझे जानेवाले पश्चिमी दल को उखाड़ दिया और सरकार मे अविश्वास का प्रस्ताव लाकर पार्लमेन्ट मे जोरदार भाषण करके गवर्नमेन्ट को हरा दिया। विरोधी पक्ष इसका स्वप्न भी नहीं देखता था और पूर्वी दल के लिए भी यह एक अभूतपूर्व बात थी। गवर्नमेन्ट इस दल की बनी और श्री सुरतिनारायण असम्बली के सेक्रेटरी तथा उनसे वरीयान सदस्य श्री रामनगीना सिंह उसके प्रेसिडेंट बने।

हारे हुए दल ने छात्रावास के सभी मामलो मे जमीन को पैर के नीचे से खिसकती देखकर और बम्बई वाले प्रस्ताव को येनकेन प्रकारेण कार्यान्वित करने के उद्देश्य से छद्म सधि कराने के लिए छात्रावास प्रबन्ध समिति के सेक्रेटरी मुंशी ईश्वर शरन को जो इलाहाबाद के प्रसिद्ध वकील तथा नेता थे किमी तरह अपनी ओर कर लिया। बाबू ईश्वर शरन एक चतुर वकील थे ही मृदु-भाषी भी थे, स्वयं गोरखपुर के निवासी होने से सुरतिनारायण से अपनी बात मनवा लेने की शायद आशा भी रखते थे और एनीबेसेट द्वारा संचालित होमरूल आन्दोलन मे अपने भाषणो से गोरखपुर मे सुरतिनारायण को काफी प्रभावित भी कर चुके थे। एक दिन रात मे अस्करमात् सुरतिनारायण के कमरे मे जाकर इधर-उधर की बातो मे लपेट कर मुंशीजी ने बहुतेरा चाहा कि ये बम्बई वाली टीम को जाने दे। किन्तु पश्चिमी दल की सरकार को इसी बात पर सुरतिनारायण ने हराया था और वे थूक कर चाटना नहीं चाहते थे। मुंशी ईश्वरशरन के कई दूसरे सुझाव इन्होंने मान लिये पर इस विषय मे वे अपने विश्वास और विचार पर अडिग रहकर इन्होंने अपनी दृढता तथा आत्मसम्मान का जो परिचय दिया वह इनके चरित्र मे सन्निविष्ट है।

एक साधारण डिप्टी कलक्टर से राज्य-सरकार के सेवा आयोग की सदस्यता के ऊँचे पद पर पहुँचना स्वयमेव विशेष योग्यता और दक्षता का परिचायक है। स्वतन्त्रता के बाद श्री सुरतिनारायण आई० ए० एस० की श्रेणी मे लिये जाकर शासन की दृष्टि से महत्त्व के माने हुए गोरखपुर, इलाहाबाद और लखनऊ जिलो के जिलाधीश नियुक्त किये गये और सर्वत्र इनके प्रशासन की सराहना हुई। सरकारी नौकरी के दिनों मे ये चाहे जहाँ रहे अपने वर्गवालो मे इनका व्यक्तित्व इन्हे शीर्षस्थ बना देता। सरकारी और अ-सरकारी लोगों मे इनकी ऐसी धाक जम जाती थी कि इनकी प्रतिष्ठा-वृद्धि से ईर्ष्याविश कभी-कभी इनके कई मित्र शत्रु हो जाते थे जो इनकी सूझ-बूझ और साहस के कारण इनकी कोई विशेष हानि तो नहीं कर पाते उल्टे उन्हें ही नीचा देखना पड़ता था। डिप्टी कलक्टर के दिनों मे श्री सुरतिनारायण को कई बार विशेष दायित्व के काम सौंपे गये जहाँ इनकी योग्यता कसौटी पर कसी गयी और प्रशासकीय अनुभव बढ़ाने के अवसर भी खूब मिले। बस्ती मे उप-अधीक्षक जनसंख्या, और बन्दोबस्त अधिकारी तथा सीतापुर और गोडा मे स्पेशल मनेजर कोर्ट ऑफ वार्ड्स एव कानपुर मे डिप्टी डाइरेक्टर, उद्योग विभाग के काम इसी प्रकार के थे।

१९३१ में ये बस्ती में जन-गणना उपाधीक्षक होकर आये तो श्री सुरतिनारायण को भयंकर परिस्थिति का सामना करना पड़ा। महात्मा गांधी का भद्र-अवज्ञा अथवा सत्याग्रह आन्दोलन देश भर में बड़े उग्र रूप से चल रहा था। उतने ही प्रचण्ड ताप से बस्ती में जान्स्टनशाही तप रही थी। जान्स्टन बस्ती में कलक्टर नियुक्त हुआ था जिसके लिए कानून कोई चीज नहीं थी। स्वर्गीय बाबू दौलत राम अष्ठाना, जो एक बड़े निर्भीक एडवोकेट तथा कांग्रेस के बहुत पुराने कार्यकर्ता एवं जिले के सर्वाधिक प्रभावशाली व्यक्ति थे, सत्याग्रह में सम्मिलित तो न थे, किन्तु तरह-तरह से कांग्रेस की सहायता कर रहे थे। उनके पूछने पर कि आप मुझे किस अपराध में गिरफ्तार करेंगे जान्स्टन ने बड़े रोब से उत्तर दिया “I will find a section for you” “मैं तुम्हारे लिए कोई धारा निकाल लूंगा।” उन दिनों सिर पर गांधी टोपी तक का लगाना एक महान् अपराध था। रजपथ पर कोई गांधी टोपी पहने दिखायी देता उस पर पुलिस की लाठियाँ बरस जाती। कांग्रेस के स्वयंसेवकों को कुआनों नदी में कड़ाके की सर्दियों में घटो डुबोए रखना कोई बड़ा दंड नहीं था। जहाँ सत्याग्रही कांग्रेसजन मुकदमों की पैरवी किये बिना हँसते-हँसते जेल चले जाते वहाँ यदि बिना सत्याग्रह किये कोई कांग्रेस-भक्त किसी अपराध में फाँस लिया जाता और वह अपने को निर्दोष सिद्ध करने के लिए लड़ जाता उसका स्वाभिमान तोड़ने के लिए कोई अन्याय संभव था। राजा, रईस और महाजनो के बलात् लिये पैसों से अमनसभा के लठैत स्वयंसेवक जान्स्टनशाही के अत्याचारों के साधन थे। बाबू दौलत राम जैसे प्रसिद्ध वकील वकालत-घर से निकल कर बाहर जा रहे हैं और उनकी पीठ पर लाठी बरस जाती है। इस गुंडागिरी से व्यापक परिपीडन का अनुमान किया जा सकता है। स्वर्गीय रायबहादुर बाबू सरयू प्रसाद वकील जो सच्चे दिल से राजभक्त थे तथा स्व० राजा अष्टभुजा प्रसाद और डिप्टी कलक्टर अहमद हुसैन जो काले खाँ के नाम से कुख्यात था, के विषय में इतना ही कहना पर्याप्त है कि वे जान्स्टन की नाक के बाल थे जिनके आतंक से अन्य डिप्टी कलक्टर त्रस्त तथा दबे हुए थे और बड़े-से-बड़े रईस, महाजन जिनके दरबार में सविनय उपस्थित होकर राजनिष्ठा का प्रमाण दिया करते थे। इन्हीं दिनों स्थिति का अन्दाजा लगाने के लिए आए हुए श्रद्धेय पुरुषोत्तम दास टंडन, आचार्य नरेन्द्रदेव और शिवप्रसाद गुप्त जिलाधीश की कचहरी के पास ही पकड़ कर बस्ती जेल में ठूस दिये गये थे।

अपनी प्रथम नियुक्ति के बाद बस्ती में सुरतिनारायण पहले भी एक बार रह चुके थे, १९२६ में। जन-परिस्थिति भिन्न थी, किन्तु इस बार यहाँ की परिस्थिति में उनका जीवन सुखी नहीं कहा जा सकता। जान्स्टन के पिटुओं ने योग्य-अयोग्य सभी तरह के लोगों को मर्दमशुमारी के काम में नौकरी देने के लिए उससे इन पर दबाव डलवाया और स्थानीय तथा लखनऊ के उर्दू पत्रों में मुसलमानों एवं अमन सभाइयों को नियुक्त न करने का बहाना लेकर इनके ऊपर सांप्रदायिकता तथा उर्दूविरोधी इत्यादि होने के मनगढन्त आरोपों का प्रचार किया तथा जान्स्टन के कानों को इनके विरुद्ध खूब भरा। यद्यपि जनसंख्या-गणना-विभाग प्रान्तीय अधीक्षक के अधीन होने से कलक्टर का श्री सुरतिनारायण से प्रत्यक्ष सम्बन्ध नहीं था तथापि उसकी बात न मानी जाय यह उसके लिए असह्य था और थोड़े ही दिनों में अग्रज अधीक्षक जैसे ही दौरे पर पहुँचे जान्स्टन ने उन्हें इनके विरुद्ध उभारने में कोई कसर न रखी। इनकी तत्परता तथा दक्षतापूर्ण काम से अधीक्षक बहुत प्रसन्न था, परन्तु अमन सभा के आदमियों को नियुक्त करने को भी कह गया। जनगणना के काम पर सैकड़ों आदमियों को लगाना था जिनमें बहुतों के लिए कोई विशेष योग्यता अनिवार्य न थी और नियुक्ति के समय अपने मित्रों की सस्तुतियों पर इन्होंने ध्यान भी कम नहीं दिये थे। किन्तु अमन सभाई

आतंकमय परिस्थिति का अनुचित लाभ उठाकर जान्स्टन के भरोसे दबाव और भय के प्रयोग में काम निकालना चाहते थे जिसमें अधीक्षक के सुझाव मिलने पर भी नियम तथा अन्य कठिनाइयों का आश्रय लेकर श्री सुरतिनारायण ने उन सबके मनसूबों पर पानी फेर दिया। आँख दिखाकर कोई श्री सुरतिनारायण से काम निकाल ले ऐसा संभव नहीं। निर्भीकता इनके चरित्र का एक अंग है।

बस्ती में ही श्री सुरतिनारायण के मामने एक दूसरी कठिनाई आयी। मिस्टर जान्स्टन गये, पर उनकी जगह पर आये श्री अबू अब्दुल्ला मुहम्मद ज़का उल्लाह जो अपने पूर्वाधिकारी की तरह अत्याचार के पक्ष में न थे, परन्तु राजभक्ति-प्रदर्शन में किसी से पीछे भी नहीं रहना चाहते थे। इस प्रान्त के तत्कालीन गवर्नर सर मालकम हेली १९३२ में बस्ती में पधारने वाले थे और जिला-धिकारी तथा उनके चाटुकार जिला बोर्ड से उन्हें मानपत्र समर्पण कराकर साधुवाद चाहते थे। परन्तु गवर्नर की शर्त थी कि मान-पत्र सर्वसम्मति हो। कांग्रेस जिलाबोर्ड का चुनाव नहीं लड़ी थी, किन्तु उसके बहुत पुराने भवन स्व० बाबू दौलतराम अफ़्गाना, तथा ठाकुर रामदवन सिंह और यह लेखक बोर्ड के सदस्य थे। ठा० रामदवन सिंह अमहयोग आन्दोलन के समय से कांग्रेस के पक्के सिपाही रहे और लेखक भी जो कुछ बन पड़ता उसके लिए करता आया था। परिस्थितियों से पराभूत होकर बाबू दौलत राम अधिकारियों की इच्छा पूरी करने के लिए सहमत हो गये थे किन्तु ठाकुर रामदवन सिंह और यह लेखक अभिनन्दन सम्बन्धी प्रस्ताव का विरोध करने के लिए बद्ध-परिस्तर थे। जिलाधीश ने हम लोगों को सहमत करने का अप्रिय भार श्री सुरतिनारायण के ऊपर यह कर डाला कि ऐसा न करने से उनका कांग्रेसी होना प्रमाणित होगा। गवर्नर का मामला टहरा और इन्हें कड़वी घूंट पीनी पड़ी और प्रस्ताव वाली बैठक में अनुपस्थित होकर 'नरो वा कुजरो वा' नीति पर चलकर ठाकुर रामदवन सिंह और इस लेखक को इनकी आन रखनी पड़ी। एक को छोड़ कर प्रायः सभी डिप्टी कलेक्टर जान्स्टन के नाक के बालवालों से भीतर-भीतर खिन्न थे। उसके चले जाने पर इन लोगों को मिलाकर श्री सुरतिनारायण ने इनके विपैले दाँत निकाल लिये।

श्री सुरतिनारायण में कोई ऐसी विशेषता है जो ये जहाँ कहीं होते सरकारी पदाधिकारियों एवं सार्वजनिक लोगों पर समान रूप से इनका सिक्का जमा देती। सुल्तानपुर की एक घटना इस बात का अच्छा परिचय देती है। वहाँ म्यूनििसिपलिटि के चैयरमैन की जगह के लिए सर्वश्री अबा प्रसाद और रामशंकर सहाय में बड़ा संघर्ष था। जिसमें पुलिस कप्तान एक पक्ष का और जिलाधीश दूसरे का प्रत्यक्ष रूप से प्रबल समर्थन कर रहे थे। जिलाधीश ने अपने बल-बूते पर अपने उम्मेदवार की सहायता में एडो-चोटो का पसीना एक करके अन्त में देखा कि कप्तान का उम्मेदवार भारी बहुमत से इनके पिटू को पीट देगा। निदान मुँह लटकाए हुए चुनाव की पिछली रात उन्होंने श्री सुरतिनारायण के घर जाकर उनसे अपनी मर्यादा को बचाने का आग्रह किया। जो स्थिति दोनों गुटों के बहुत दिनों के परिश्रम से परिपक्व हुई थी उसे पलटने के लिए कुछ ही घंटों का अवसर था। काम सरल न था। परन्तु जिलाधीश के विदा लेते ही श्री सुरतिनारायण ने रातोंरात अपने प्रभाव का ऐसा जादू फेर कि बहुमत अल्पमत में प्रवर्तित हो गया।

कोई सरकारी पदाधिकारी दक्षतापूर्वक ईमानदारी के साथ प्रशासन का जो काम करता है वह जैसा मैं समझता हूँ कम जनसेवा नहीं है और इस अर्थ में पंडित सुरतिनारायण मणि का सार्वजनिक जीवन प्रोज़ेक्चल तथा उच्च कोटि का रहा है, परन्तु सरकार से विलग भी इनकी गिनती सार्वजनिक कार्यकर्ताओं में की जायगी। राज्य के किसी कर्मचारी के लिए तरह-तरह के नियंत्रणों के

कारण बाहर सार्वजनिक कार्यों के लिए अत्यन्त सकुचित क्षेत्र मिल सकता है। इस स्थिति में हिन्दू छात्र सभा की प्रवृत्तियों में जो सगठन-शक्ति, सेवा-भाव उनमें सशक्त रूप में जाग्रत हुआ उसका सदुपयोग इनके समान विरले ही लोग कर पाते हैं। इसके दो एक उदाहरण पर्याप्त होंगे।

यो बस्ती में हम लोग तुलसी जयन्ती का समारोह अनेक वर्षों से करते आ रहे थे, परन्तु १९३२ की विकट परिस्थिति में पं० सुरतिनारायण के सभापतित्व में जो समारोह मनाया गया वह इनके व्यक्तित्व के कारण अभूतपूर्व था। उसी वर्ष बस्ती में एक विशाल अखिल भारतीय कवि सम्मेलन, कविसम्राट् अयोध्या सिंह उपाध्याय 'हरिऔध' के सभापतित्व में संपन्न हुआ जिसकी सनेही जी तथा अन्य विशिष्ट कवियों ने राष्ट्रभाषा से शोभा बढ़ायी। यह सम्मेलन बहुत महत्वपूर्ण था जिसकी असाधारण सफलता का प्रधान श्रेय पं० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी की प्रेरणा और तत्परता को है। उनकी सगठनात्मिका शक्ति के कारण सार्वजनिक कार्यकर्ता ही नहीं, राष्ट्रभाषा के समर्थक सरकारी पदाधिकारियों ने भी उसमें पूर्ण योगदान दिये। इसी प्रकार प्रान्तीय हिन्दी साहित्य सम्मेलन का पराङ्कज जो की अध्यक्षता में बस्ती का १९४३ वाला बहुत ही सफल अधिवेशन भी बहुत कुछ सुरतिनारायण के प्रयत्न, नेतृत्व तथा निदेशन का परिणाम था। सफल सार्वजनिक जीवन के लिए वृत्त की भी आवश्यकता है। वार्तालाप में वाक्यपटुता सुरतिनारायण को अपने पिता से दाय में मिली थी जिसे शिक्षा और अध्ययन से परिमार्जन तथा सबुद्धि प्राप्त हुई। यही कारण है कि गोष्ठियों में ये बात की ऐसी झड़ी लगाते हैं मानो सबको छा लेंगे हो। इसी तरह गोरखपुर और इलाहाबाद के विद्यार्थी-जोवन में वक्तृता का जो समारम्भ इन्होंने किया उससे आगे चलकर इन्हें हम एक कुशल वक्ता के रूप में पाते हैं। छतरधारी डिग्री कालेज, जौनपुर, शिवली डिग्री कालेज आजमगढ़ इत्यादि संस्थाओं में दिए गए इनके दीक्षात भाषण शिक्षा की समस्याओं के प्रगल्भ और निर्भीक विचारों से परिपूर्ण हैं जो इन्हें सहज ही शिक्षाशास्त्रियों के समकक्ष बैठा देते हैं। हिन्दी साहित्य सम्मेलन के १९५७ के दीक्षान्त समारोह का समारम्भ भाषण देते हुए इन्होंने सरकार की नीति की जो आलोचना की, वह समारोह का सभापतित्व करते हुए बिहार के राज्यपाल श्री आर० आर० दिवाकर को चुभ गयी थी। विचार-स्वातन्त्र्य इसे कहते हैं। और यह कहना अयुक्त न होगा कि 'न्याय्यात्यथ प्रविचलति पदन्न धीरा।' की सूक्ति इनमें चरितार्थ हुई है। १९६१ में श्री बनारसी दास चतुर्वेदी के सभापतित्व में प्रान्तीय हिन्दी साहित्य सम्मेलन का भाटपार रानी में जो अधिवेशन हुआ उसके स्वागताध्यक्ष पद से श्री सुरतिनारायण का भाषण भी प्रगल्भ तथा महत्वपूर्ण था।

### सामाजिक विचार और श्री सरयूपारीण ब्राह्मण महासभा

ब्राह्मण-वश में जन्म एवं धर्मशास्त्र और संस्कृत साहित्य के गम्भीर परिशीलन से परिपुष्ट संस्कारों के फलस्वरूप समाज के वर्णाश्रमात्मक सगठन में पंडित सुरतिनारायण मणि की पूर्ण आस्था है जिसमें सब वर्णों को एक सामाजिक 'विराट शरीर' के विविध समन्वित अंगों के रूप में देखते हुए वे उनकी अन्योन्याश्रित तथा पारस्परिक उपयोगिता मानते हैं और उसके मूलभूत सिद्धान्तों का समाज-वाद के विशुद्ध दार्शनिक तत्वों से विरोध नहीं पाते हैं। इस दृष्टि से सरयूपारीण ब्राह्मणों का उनकी गिरी हुई अवस्था से उन्नयन एकांगी दिखते हुए भी वे सर्वजनहित का विरोधी नहीं मानते और जैसा ऊपर संकेत कर चुके हैं राज्य का एक अधिकारी होने के कारण प्रशासन के बाहर उनका सार्व-

जनिक जीवन सीमित होना अनिवार्य रहा। अतएव परिस्थिति के अनुसार यथाशक्ति अखिल भारतीय श्री सरयूपारीण ब्राह्मण महासभा के माध्यम से इस उन्नयन में उनकी स्वभावतया प्रवृत्ति हुई।

महासभा के आकर्षण से पं० सुरतिनारायण ने १९२० के दिसम्बर में काशी में उसका जो महाधिवेशन पक्तिपावन शिरोमणि पंडित तीर्थराज मणि त्रिपाठी के सभापतित्व में सम्पन्न हुआ उसमें प्रयाग से जाकर विद्यार्थी जीवन में ही भाग लिया। अपने निर्भीक स्वभाव के कारण प्रशासन में रहते हुए सांप्रदायिकता के सभावित आरोप की परवाह न करके उन्होंने महासभा की सहायनीय सेवा की। वे पटना (अप्रैल १९३८), कलकत्ता (१९४१), अयोध्या (१९४३) के वार्षिक तथा प्रयाग (कुभ १९४२) के विशेषाधिवेशनों के सभापति हुए जो एक असामान्य बात थी, क्योंकि इतनी बार किसी व्यक्ति को यह सम्मान प्राप्त नहीं हुआ और यह इनकी जातीय प्रतिष्ठा एवं लोकप्रियता का प्रत्यक्ष प्रमाण है।

यह उल्लेखनीय है कि सरयूपारीण ब्राह्मणों में सैकड़ों वर्ष से कृषि-कार्य चला आ रहा है, परन्तु उन्होंने कभी हल ग्रहण न किया। एक बार मिस्टर नेविल ने बस्ती या गोरखपुर गजेटियर में लिखा कि सरयूपारीण ब्राह्मण हल चलाते थे। इस पर उनमें बड़ा असन्तोष हुआ और महासभा ने उक्त लेख का घोर विरोध किया। यह हल-ग्रहण के विरोध में उनकी परम्परागत धारणा की प्रबलता ही थी कि महासभा के काशी वाले अधिवेशन में सभामंडप के समीपस्थ एक विशाल वृक्ष पर चढ़कर हल चलाने के एक स्वजातीय प्रचारक ने प्राणत्याग की धमकी दी, परन्तु महासभा ने उसे अनसुनी कर दी। किन्तु समय के परिवर्तन से पटना के महाधिवेशन में श्री सुरतिनारायण के सभापतित्व में, जिन्होंने उक्त घटना को आँखों देखा था, हल ग्रहण को समर्थन दिया और वही पर प्रथम बार सरयूपारीण ब्राह्मणों में प्रथम बार सहभोज का प्रस्ताव पास हुआ। इस अधिवेशन के उपरान्त कम से कम साल भर उन्होंने महासभा में सक्रिय कार्य किया और उसके सगठन एवं मुख-पत्र 'श्री सरयूपारीण' को सुदृढ़ किया।

### गोरखपुर विश्वविद्यालय

गोरखपुर यूनिवर्सिटी पं० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी का विशाल कीर्ति-स्तम्भ है जो उनके दृढ़ सकल्प और साहस, धैर्य और अध्यवसाय, उद्योगशीलता और सगठन शक्ति का पूँजीभूत परिपाक है। यह उत्तर प्रदेश के पिछड़े हुए पूर्वी जिलों के एक महान् अभाव का निराकरण है यह कथन एक सर्वविदित तथ्य को केवल मुखरित करना है।

जहाँ तक हमें ज्ञात है गोरखपुर विश्वविद्यालय की स्थापना का सुन्दर स्वप्न पंडित सुरतिनारायण मणि ने उस समय देखा जब वे कानपुर में उद्योग-विभाग में डिप्टी डायरेक्टर थे। इसकी पुष्टि जब वे लखनऊ में बोर्ड ऑफ़ रेवेन्यू के सेक्रेटरी थे तब हुई और इस स्वप्न को उन्होंने साकार तब किया कि जब ये गोरखपुर के जिलाधीश थे। एक बार उसके निर्माण का सकल्प कर लिया फिर विघ्नबाधाओं का धैर्यपूर्वक सामना करते हुए उन्होंने अपने प्रशासकीय जीवन काल में ही उसे साकार करके साँस ली। इस प्रसंग में उनके संबंध में सुभाषितकार की यह उक्ति सर्वथा चरितार्थ होती है :—

“आरभ्यते न खलु विघ्नभयेन नीचै

प्रारभ्य विघ्नविहता विरमंति मध्याः।

विधनै पुन पुनरपि प्रति हन्यामाना

प्रारभ्य चोत्तमजना न परित्यजति ॥”

इस सर्वजनोपयोगी उद्योग में प० सुरतिनारायण का तन, मन, धन सभी प्रकार से हाथ बँटाने वाले अनेक ऐसे साथी मिले, जिनके सहयोग के बिना उसकी सफलता सदिग्ध होती है। ऐसे ही सहकारियों में रायबहादुर श्री रामनारायण लाल का निधन हो ही चुका था कि प० सुरतिनारायण के एक बड़े सशक्त सहायक श्री हरिहरप्रसाद दूबे एडवोकेट का विश्वविद्यालय की कार्यकारिणी की बैठक में अंतिम साँस तक उसकी सेवा करते हुए १४ अप्रैल १९६३ को मस्तिष्क स्फोट से स्वर्गवास हो गया। विश्वविद्यालय की स्थापना में जहाँ पंडित सुरतिनारायण को बहुतों से प्रभूत प्रोत्साहन और सहकारिता प्राप्त हुई, एकाध दिवगत तथा वर्तमान ऐसे पुराने मित्रों के प्रच्छन्न अथवा प्रकट विघ्नो का सामना करना पड़ा जिनकी आशंका नहीं की जा सकती थी और यह मित्रों द्वारा हुआ इसलिए इनके लिए विशेष दुःख की बात थी। किसी मनुष्य का अज्ञातशत्रु होना यदि असंभव नहीं, तो अत्यन्त दुर्लभ अवश्य है। परन्तु इनके विषय में यह बातें यथार्थतापूर्वक कही जायँगी कि अपने साहस, अनुभव, ज्ञान और प्रत्युत्पन्नमतित्व के बल पर ये शत्रुजय रहते आ रहे।

असीम उत्साह तथा समारोह के साथ विश्वविद्यालय का शिलारोपण हमारे राज्य के तत्कालीन मुख्यमंत्री पंडित गोविन्दवल्लभ पन्त के हाथों १९५० के मई में संपन्न हुआ, परन्तु विश्वविद्यालय अधिनियम (एक्ट) बनने में अप्रत्याशित विलम्ब हो रहा था जिससे पन्त जी के उत्तराधिकारी मुख्यमंत्री डॉक्टर सम्पूर्णानन्द तथा शिक्षा-मंत्री हरगोविन्द सिंह से लखनऊ में यूनिवर्सिटी निर्माण समिति का एक प्रतिनिधिमंडल १९५६ में मिला, जिसमें बस्ती की ओर से पंडित सीताराम शुक्ल के अतिरिक्त हमें भी सम्मिलित होने का अवसर प्राप्त हुआ। वहाँ पर प० सुरतिनारायण की जो निष्कीर्णता देखी, वह उल्लेखनीय है। मंत्री महोदयों से वार्ता होते समय टालमटोल का आभास मिलने पर बीच में त्रिपाठी जी का यह कहना कि ‘Now or Never’ (तत्काल या कभी नहीं)—किसी राज्य-कर्मचारी के लिए बड़े सहास का काम था। स्मरण रहे कि उन दिनों ये लखनऊ में ही डिप्टी कमिश्नर थे।

अन्त में देश और राष्ट्र की सेवा में निरत श्री सुरतिनारायण के ‘शरद शतम्’ जीवित रहने की मंगल कामना के साथ इन पक्तियों की स्नेह-माला इन्हें सहर्ष समर्पित है।



## गोरखपुर विश्वविद्यालय और पं० सुरनिनारायण मणि त्रिपाठी

पुरुषोत्तमदास मोदी

वर्ष १९४६ ई० की है, जब कांग्रेस ने दूसरी बार शासन की बागडोर अपने हाथ में ली थी। स्व० पं० गोविन्दवल्लभ पन्त उत्तरप्रदेश के मुख्यमंत्री पद पर दूसरी बार आसीन हुए। उन्हीं दिनों पं० सुरनिनारायण मणि त्रिपाठी कानपुर में डिप्टी डायरेक्टर ऑफ इंडस्ट्री थे। पन्त जी को मुख्य-मंत्री का पद ग्रहण किये तीन सप्ताह ही हुए थे कि वे कानपुर गये। सर्किट हाउस के विशाल हाल में पन्त जी से मिलने नगर के सभी बड़े प्रशासकीय अधिकारी उद्योगपति, राजनीतिक तथा सामाजिक कार्यकर्ता उपस्थित थे। त्रिपाठी जी भी वही थे। पन्त जी सबसे अलग अलग न मिलकर एक-एक कर सभी से बात कर रहे थे तभी पन्त जी के प्रथम कांग्रेस शासन के सभामन्त्री तथा कानपुर के प्रमुख सार्वजनिक कार्यकर्ता पं० वेकेशनारायण तिवारी ने निवेदन किया—“पन्तजी कानपुर के मान्य व्यक्ति यहाँ एकत्रित हैं, सभी की इच्छा है कि कानपुर में एक विश्वविद्यालय की स्थापना हो। इस कार्य के हेतु लोग प्रचुर मात्रा में धन भी एकत्रित करने को प्रस्तुत हैं।” पन्तजी ने संक्षिप्त उत्तर दिया—“यदि कानपुर के लोग इस कार्य के लिए पर्याप्त धन संग्रह करें तो सरकार इस विषय पर सहानुभूतिपूर्वक विचार करेगी।”

### गोरखपुर विश्वविद्यालय की कल्पना

उद्योगपतियों की नगरी में विश्वविद्यालय स्थापना की बात आयी-गयी और वही रुक गयी। हाँ, बड़े उद्योग कई खुले। पर इस प्रसंग की चोट दूसरी तरफ हुई—पं० सुरनिनारायण मणि जी को यह सब सुन कर पहली बार ज्ञात हुआ कि प्रादेशिक सरकारों द्वारा भी सार्वजनिक प्रयत्नों के माध्यम से विश्वविद्यालय की स्थापना हो सकती है। अर्थात् यदि किसी स्थान पर पर्याप्त धन एकत्र किया जा सके तो प्रदेश की सरकार विश्वविद्यालय स्थापना में सहायक होगी। यह विचार मन में आने के बावजूद स्वाभाविक रूप से त्रिपाठी जी के मन में काशी हिन्दू विश्वविद्यालय तथा अलीगढ़ मुस्लिम विश्वविद्यालय की स्थापना का पूरा इतिहास आँखों के आगे आ गया। किन्तु तत्काल ही यह विकल्प भी आया कि उतने बड़े स्तर की कल्पना के बिना भी विश्वविद्यालय की स्थापना की जा सकती है। लेकिन इतना सब होने पर भी त्रिपाठी जी के मन में गोरखपुर विश्वविद्यालय की स्थापना की बात नहीं आयी। हाँ, ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य को देखते यह अवश्य कहा जा सकता है कि विश्वविद्यालय के एक बृहत् शृंखला की यह एक अत्यन्त प्रीतिकर शुरुआत थी।

इसी सन्दर्भ में इससे पहले के उस प्रसंग को भी याद किया जा सकता है जब गोरखपुर के एक सार्वजनिक कार्यकर्ता और गण्यमान्य रईस रायबहादुर श्री मधुसूदनदास १९४५ में कानपुर गये थे। वे त्रिपाठी जी के ही अतिथि थे। मधुसूदनदास जी नाथ चन्द्रावत ट्रस्ट के अवैतनिक मन्त्री थे। उस समय तक ट्रस्ट में कुछ धनराशि जमा हो चुकी थी। त्रिपाठी जी से बातों ही बातों में

उन्होंने कहा कि किसी शिक्षण-संस्थान की स्थापना की योजना बनाएँ तो वे ट्रस्ट कोष से सवा-दो लाख रुपए की आर्थिक सहायता दिलाने की व्यवस्था करेंगे।

यह एक बड़ी उत्साहवर्द्धक बात थी, किन्तु त्रिपाठी जी के मन में कोई ऐसी योजना तब तक न थी जिसके लिए इस सहायता का उपयोग वे करते। अतः मधुसूदनदास जी से उन्होंने इतना ही कहा था कि इस रुपये को आप सुरक्षित रखें, समय आने पर उपयोग किया जाएगा।

और गोरखपुर विश्वविद्यालय की स्थापना की परिकल्पना तब भी सामने न आयी। ये दोनों प्रसंग यूँ ही सालो दबे रहे। हाँ, त्रिपाठीजी के मन में यह बराबर आता था कि गोरखपुर जैसे पिछड़े क्षेत्र में कुछ होना अवश्य चाहिए। कहना न होगा कि गोरखपुर से त्रिपाठी जी हमेशा ही आन्तरिक रूप से सम्बद्ध रहे हैं। उनके जीवन का बहुत बड़ा भाग इसी स्थान पर बीता है।

कानपुर से लखनऊ आ जाने पर भी त्रिपाठी जी के सामने गोरखपुर को लेकर अनेक विकल्प आए। गोरखपुर-निवासियों के अनेक प्रकार के सुझाव आते रहे। पर सब कुछ के बावजूद उनके सामने कोई साफ तस्वीर न आ पाती थी। गोरखपुर के एक प्रतिष्ठित वकील स्व० प० हरिहर प्रसाद दुबे ने भी त्रिपाठीजी के सम्मुख वहाँ एक विश्वविद्यालय स्थापना का प्रस्ताव उपस्थित किया था, पर उस प्रस्ताव का हृथ भी वही हुआ जो सबका।

### गोरखपुर में जिलाधीश

लेकिन सयोग की ही बात थी कि सितम्बर १९४८ में त्रिपाठी जी का स्थानान्तर लखनऊ से गोरखपुर के जिलाधीश पद पर हो गया। त्रिपाठीजी ने गोरखपुर से अपनी निकटतम सम्पृक्ति को देखते हुए इस तबादले का खुलकर स्वागत नहीं किया। वे चिन्तित हो गये। इसे स्थगित कराने के लिए उन्होंने भरपूर प्रयत्न भी किये। किन्तु सबके सब अकारण गये। और अन्ततः उनके मन में यही विचार आया कि “जब इतनी कोशिश करने पर भी इस नियुक्ति से मुक्ति नहीं मिलती तो सम्भव है ईश्वर कोई कुछ अच्छे की सोचकर यह सब कर रहा हो।”—और त्रिपाठी जी ने ७ सितम्बर १९४८ को गोरखपुर में जिलाधीश का पद ग्रहण किया।

गोरखपुर आते समय श्री हरिहरप्रसाद दुबे की बात भी त्रिपाठी जी के मन में थी। उस बात पर एक अतिरिक्त परत तब और चढ़ी जब डॉ० सी० जे० चाको ने उनसे भेट कर विश्वविद्यालय-स्थापना का प्रसंग पुनः छेड़ा। डॉ० चाको उस समय सेट एण्ड्र्यूज कालेज के प्रिंसिपल थे। वे एक अत्यन्त योग्य प्रतिभासम्पन्न शिक्षाविद् थे। उनके कार्यकाल में सेट एण्ड्र्यूज कालेज की बड़ी उन्नति हुई। विज्ञान में स्नातक तथा अन्य विषयों में स्नातकोत्तर कक्षाएँ आरम्भ हुई। काफी समय तक गोरखपुर रहते-रहते डॉ० चाको को उस स्थान से लगाव हो गया था। उनकी निजी अभिलाषा थी कि गोरखपुर में एक विश्वविद्यालय की भी स्थापना हो। त्रिपाठी जी ने डॉ० चाको के प्रस्ताव को ध्यान से सुना और उस पर गम्भीरतापूर्वक विचार भी किया।

विश्वविद्यालय-स्थापन का प्रस्ताव जब-जब त्रिपाठीजी के सम्मुख आता तो वे गम्भीर हो जाते, उन्हें इस दिशा में किये गये प्रयत्नों की असफलता दिखाई पड़ती। वे सहम जाते। डॉ० चाको के प्रस्ताव के समय में भी उनके मन में यही प्रतिक्रिया हुई। साथ ही उन्होंने यह भी सोचा कि जिलाधीश एक परतन्त्र व्यक्ति होता है—सरकारी मुलाजिम। सरकारी कामों से ही उसे अवकाश नहीं मिलता। दूसरी बात यह भी थी कि बिना सरकार की अनुमति के वह किसी

भी सार्वजनिक कार्य में भाग नहीं ले सकता। और चूँकि सरकार का ऐसे कार्यों से कोई सीधा सम्बन्ध नहीं होता है अतः इस कार्य में हाथ डालने पर उनके समक्ष भी शामकीय बाधाएँ आ सकती हैं। इन्हीं सब कारणों से त्रिपाठी जी इस सम्बन्ध में किसी निश्चयात्मक स्थिति में नहीं पहुँच पाते थे। द्विविधा और विकल्प उनके सम्मुख निरन्तर आते रहे।

कुछ दिनों बाद डॉ० चाको पुनः उनमें मिले। बीच-बीच में गोरखपुर के सम्भ्रान्त नागरिकों की ओर से भी विश्वविद्यालय की स्थापना की बात उठायी गयी। डॉ० चाको से काफी विचार-विमर्श के बाद त्रिपाठीजी ने गोरखपुर के गणमान्य लोगों की एक बैठक आयोजित करने को कह दिया।

**विश्वविद्यालय की स्थापना हेतु नागरिकों की प्रथम बैठक**

पर डॉ० चाको के उत्साह का भी कोई मानी नहीं। त्रिपाठीजी की इतनी भी सहमति और उनका अपनापा-भरा निर्देश मिलते ही उन्होंने २७ सितम्बर १९४८ को अपने घर पर एक बैठक आयोजित की। बैठक में गोरखपुर के प्रतिष्ठित लोग (महन्त दिग्विजयनाथ जी तथा सरदार सुरेन्द्र सिंह मजीठिया के अतिरिक्त) सम्मिलित हुए। बैठक में विश्वविद्यालय की स्थापना का प्रस्ताव प्रस्तुत किया गया और सभी ने मुक्त मन से उसको समर्थन और स्वीकृति दी। कहना न होगा कि इतने बड़े उत्साह और मतैक्य को देखकर त्रिपाठी जी को भी काफी बल मिला। बैठक में तत्काल दो समितियाँ गठित की गयी—विद्यार्थी समिति और साधन समिति। सहज ही दोनों समितियों के अध्यक्ष रूप में प० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी सर्वसम्मति से चुने गये।

\*वास्तव में गोरखपुर विश्वविद्यालय का स्थापना-दिवस इसे ही (२७ सितम्बर, १९४८) मानना चाहिए, इसलिए गोरखपुर विश्वविद्यालय के इतिहास में इसे स्वर्ण-दिन भी कहा जा सकता है। यही से विश्वविद्यालय-स्थापना का दूसरा अध्याय प्रारम्भ होता है।

सच कहे तो त्रिपाठी जी के कार्य करने की अपनी एक निजी पद्धति है—उनका एक स्वभाव है जिसमें बंधकर जिसके सहारे वे किसी भी कार्य को आगे बढ़ाते हैं। किसी भी कार्य को प्रारम्भ करने के पूर्व ही बहुत दूर-दूर की सोचना, तथा यथासम्भव सभी विकल्पों का परिहार करना उनका स्वभाव है। कुछ लोग उनकी इस पद्धति के प्रति शिकायतें भी कर सकते हैं, करते हैं। किन्तु जब एक बार किसी कार्य को वे प्रारम्भ कर देते हैं तो उसकी सफलता के लिए प्राणपण से जुट जाते हैं और फिर उस बीच आने वाले किसी भी अवरोध से संघर्ष करने में वे तनिक भी सकोच या हिचकिचाहट नहीं करते। और इतिहास साक्षी है कि उनकी इस कार्य-पद्धति ने हर कार्य में उन्हें सफलता दी है—सामाजिक कार्यों में और प्रशासकीय कार्यों में भी।

गोरखपुर विश्वविद्यालय का काम भी सरल नहीं था। अति विशाल योजना थी—एक ऐसी योजना जिसके लिए महामना प० मदनमोहन मालवीय जैसे इतिहास-पुरुष ने अपने को उत्सर्ग करने का साध्य प्रस्तुत किया। यह कहना अतिशयोक्ति न माना जाय कि आदरणीय श्री त्रिपाठी जी ने भी इतने बड़े काम के लिए अपने को उत्सर्ग कर दिया। इसकी सफलता के लिए उन्होंने अपनी पूरी शक्ति लगा दी।

गठित समिति के पास पैसा नहीं था, न एक इंच जमीन थी, और न कोई ऐसी शिक्षा-संस्था

थी जो सहज ही में इस बड़े रूपकार का केन्द्र हो सकती थी। और भी अनेक कठिनाइयाँ पदे-पदे थी, किन्तु त्रिपाठीजी शासकीय आदेश लेकर इस कार्य में तन-मन-धन से जुट गये।

### गोरखपुर विश्वविद्यालय स्थापना समिति का संघटन

सर्वप्रथम जो कार्य किया गया वह यह कि इन दोनों समितियों के माध्यम से एक विश्व-विद्यालय स्थापना समिति पजीकृत की गयी, जिसके अध्यक्ष प० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी हुए। अन्य पदाधिकारी तथा सदस्य जो इस समिति के हुए वे थे—

अध्यक्ष— श्री सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी

उपाध्यक्ष— श्री महन्त दिग्विजयनाथ

सरदार सुरेन्द्रसिंह मजीठिया

प्रधान मंत्री—श्री मधुसूदनदास

मंत्री— श्री हरिहरप्रसाद दुबे तथा डॉ० सी० जे० चाको

सदस्य

सर्वश्री हनुमानप्रसाद पोद्दार, केशवप्रसाद श्रीवास्तव, जगदम्बाप्रसाद वकील, रामनारायण लाल वकील, सुखदेव प्रसाद, बब्बन मिश्र, प्रसिद्धनारायण मिश्र, परमेश्वरीदयाल मुख्तार, डॉ० केदारनाथ लहरी, पुरुषोत्तमदास रईस, महादेवप्रसाद रईस, राय राजेश्वरीप्रसाद, कमलाकांत नायक, वशिष्ठनारायण, ठाकुर सिंहासन सिंह, हरिप्रसाद शाही, लक्ष्मीशंकर वर्मा, खानबहादुर मुहम्मद जकी, कैलाशचन्द्र वाजपेयी, जिलाधीश देवरिया, जिलाधीश बस्ती।

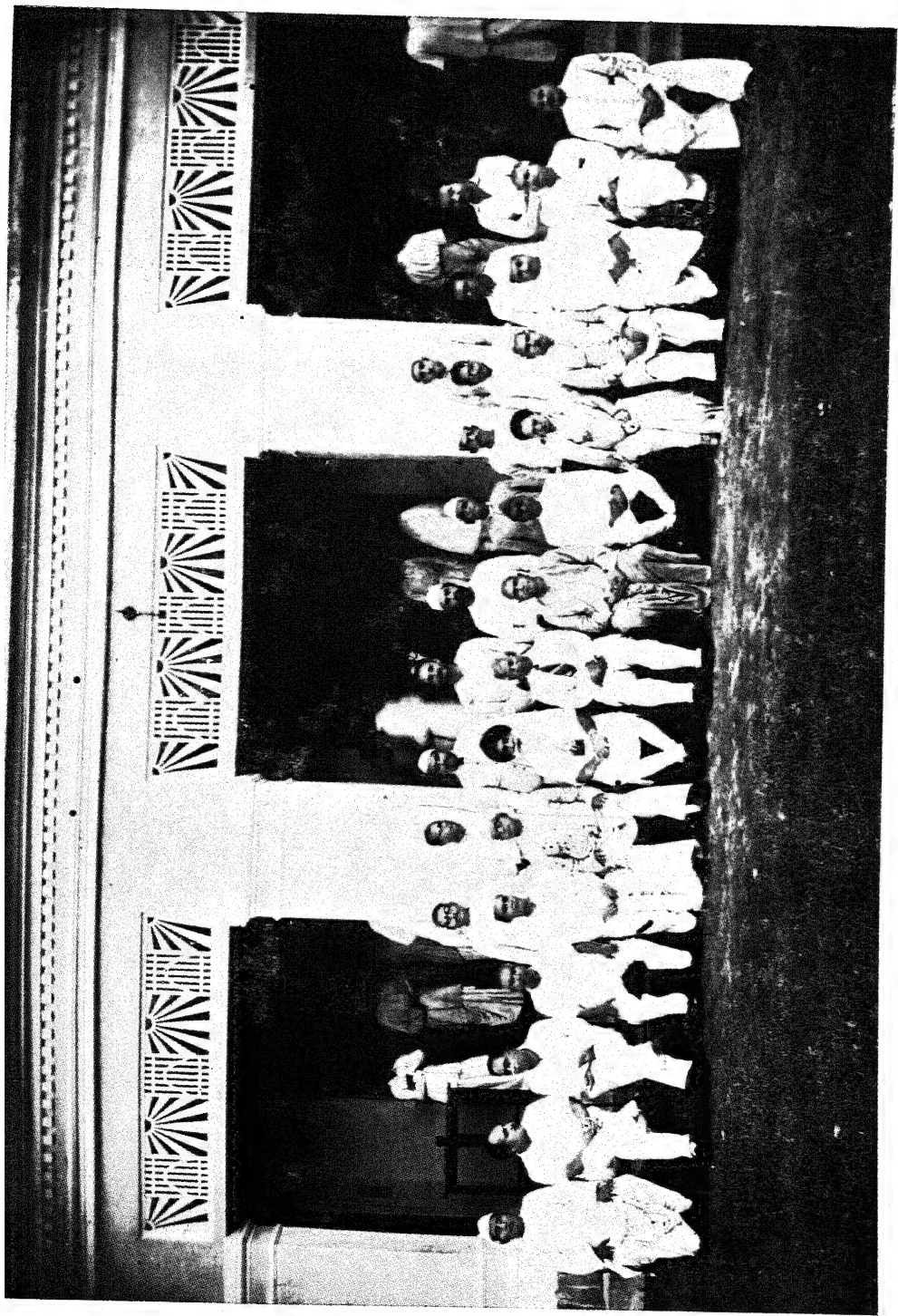
### धन-संग्रह

समीचीन होगा यहाँ यह कहना भी कि समिति के सभी सदस्यों ने इस ऐतिहासिक महत्व के कार्य में आशातीत सहयोग प्रदान किया, जिससे श्री त्रिपाठी जी को अपने सक्त्यों की सफलता के प्रति अधिक सम्भावनाएँ उजागर हुईं। धन-संग्रह का कार्य प्रारम्भ हुआ और सर्वप्रथम रायबहादुर मधुसूदन दास जी द्वारा प्रस्तावित वह सवा-दो लाख रुपये की राशि समिति ने उपलब्ध की।

सवा-दो लाख की इस प्रथम पूँजी ने गोरखपुर विश्वविद्यालय स्थापना समिति की साख बढ़ा दी और यह साख तब और बढ़ गयी जब त्रिपाठी जी की प्रेरणा से नगर के प्रमुख नागरिकों का एक शिष्टमण्डल तत्कालीन मुख्यमंत्री प० गोविन्दवल्लभ पन्त के पास गया और माननीय पन्त जी तथा माननीय राजस्व मंत्री ठाकुर हनुमंत सिंह ने धन-संग्रह हेतु प्रस्तुत अपील पर हस्ताक्षर कर दिये। जनता में इसका पर्याप्त प्रभाव पड़ा और धन-संग्रह कार्य में गति आई। पन्त जी की इस सहानुभूति से उत्तरप्रदेश सरकार ने भी समय समय पर सहायता प्रदान की।

### आकस्मिक बाधा और तत्काल निवारण

डॉ० सम्पूर्णानन्द जी उस समय प्रदेश के माननीय शिक्षा मंत्री थे। उसी वर्ष नवम्बर के तृतीय सप्ताह में वे गोरखपुर पधारे। सम्पूर्णानन्द जी को गोरखपुर में विश्वविद्यालय की स्थापना के आयोजन की कोई जानकारी न थी। महन्त दिग्विजयनाथ जी इस विषय में उनसे चर्चा करना चाहते थे; किन्तु त्रिपाठी जी ने कहा कि यदि शिक्षा-मंत्री जी ने यह न जानते हुए कि इसे मुख्य-



गोरखपुर के जिलाधीश १९५० ई०, गोरखपुर विश्वविद्यालय संस्थापन समिति के सदस्यों के साथ



मन्त्री जी का वरदहस्त प्राप्त है, कही विरोध व्यक्त कर दिया तो मन्त्रिमण्डल स्तर पर भी इसका विरोध होने की सम्भावना है। महन्त जी ने त्रिपाठी जी की बात स्वीकार तो कर ली, किन्तु जब सम्पूर्णानन्द जी गोरखनाथ मन्दिर गये तो उनमें रहा नहीं गया और वह ही बैठे कि गोरखपुर में एक विश्वविद्यालय के स्थापना की योजना बनायी गयी है। शिक्षा-मन्त्री जी ने तत्काल कहा “मैं इसके विरुद्ध हूँ।” सहसा वातावरण निम्नस्थ हो गया—महन्त जी त्रिपाठी जी का मुँह देखे और त्रिपाठी जी महन्त जी का। सम्पूर्णानन्द जी ने परिस्थिति का अनुभव किया और बान आगे बढ़ाते हुए कहा “शिक्षा-संस्थाएँ तो अनेक खोल ली जाती हैं, किन्तु न तो योग्य अध्यापक मिलते हैं और न उनके पास पर्याप्त धन तथा आवश्यक साधन ही होते हैं, ऐसी समस्याओं की स्थापना में मेरा विश्वास नहीं है।” थोड़ी साँस लेने की जगह मिली। त्रिपाठी जी ने महन्त जी से कहा—“माननीय मन्त्री जी विश्वविद्यालय की स्थापना के विरुद्ध नहीं हैं किन्तु वे ऐसा विश्वविद्यालय भी नहीं चाहते जहाँ न धन हो, न पर्याप्त स्थान-साधन और न योग्य अध्यापक। यदि यहाँ पर्याप्त धन-संग्रह किया जा सके तो मेरा अनुमान है कि माननीय मन्त्री जी को विश्वविद्यालय-स्थापना की अनुमति प्रदान करने में आपत्ति न होगी।” डॉ० सम्पूर्णानन्द जी ने त्रिपाठी जी की बात स्वीकारते हुए कहा—“त्रिपाठी जी ठीक कह रहे हैं। पर्याप्त धन-संग्रह हो जाए तो मुझे विश्वविद्यालय की स्थापना में क्या आपत्ति हो सकती है। हाँ, ऐसे काम के लिए पचास लाख रुपये तो एकत्रित होने ही चाहिए।” त्रिपाठी जी ने तत्काल निवेदन किया “माननीय शिक्षा-मन्त्री जी ने धनराशि नियत कर दी है और मुख्य मन्त्री जी का आशीर्वाद प्राप्त हो ही चुका है अब ५० लाख रुपये एकत्र करने चाहिए ताकि हम अपने लक्ष्य में सफल हो सकें।

#### धन-संग्रह की कष्ट-कथा

धन-संग्रह तथा भूमि प्राप्ति की कहानी अत्यन्त कष्टकर, किन्तु रोचक है। धन-संग्रह के सम्बन्ध में यह योजना बनी थी कि पूर्वी जिलों में ३५ चीनी मिलें हैं और दो-तीन वर्षों में प्रत्येक मिल से कुल एक-एक लाख रुपया चन्दे के रूप में प्राप्त किया जा सकेगा। गोरखपुर जिले के प्रमुख उद्योगपति तथा चीनी मिल-मालिक सरदार सुरेन्द्रसिंह मजीठिया ने दस-बारह लाख के अनुमानित विज्ञान-भवन के निर्माण का वचन भी दिया था। इन्हीं सम्भावनाओं के आधार पर तत्कालीन मुख्य-मन्त्री पं० गोविन्दवल्लभ पन्त ने १ मई १९५० को विज्ञान भवन की नींव भी डाली थी। धन-संग्रह का कार्य आरम्भ ही हुआ था कि चीनी के व्यवसाय में अचानक बहुत मंदी आ गयी जिससे चीनी मिलों की आर्थिक स्थिति बिगड़ गयी और उनसे प्राप्त होने वाले धन की राशि अप्राप्त रह गयी।

फिर भी एक दूसरा मार्ग सोचा गया चीनी मिलों के चीनी बनाने के बाद जो शीरा निकलता है उसे सरकार ले लेती थी और उसे सरकार स्वयं बेच कर मिल-मालिकों को साढ़े तीन आने प्रति मनु के हिसाब से देकर शेष रकम से मजदूरों के लिए क्वार्टर बनवाती थी तथा उनके कल्याण में व्यय करती थी। सन् १९४६-५० में शीरे का बाजार-भाव ४ रुपये मन था और दस-ग्यारह लाख मन शीरा उस वर्ष निकलने की बात थी। त्रिपाठी जी ने चीनी मिल-मालिकों से अनुरोध कर सरकार से इस शीरे को गोरखपुर विश्वविद्यालय स्थापन समिति को दे देने के लिए प्रस्ताव पास करा दिया। गोरखपुर में इस मन्दर्भ में पन्त जी से नागरिकों का एक शिष्टमण्डल भी मिला।

पन्तजी ने मन्त्रि-मण्डल से प्रस्ताव पास करा कर अप्रैल १९५० में शीरे की रकम गोरखपुर विश्व-विद्यालय सस्थापिनी समिति को दे देने की अनुमति प्रदान की। शीरा बेचने वाला सरकारी तन्त्र क्यों इतनी रुचि उठा फलस्वरूप काफी शीरा बरसात में बह गया और ३० लाख की जगह कुल ५॥ लाख रुपये इस शीरे से चीटे की तरह चिपटने पर प्राप्त हुआ।

### त्रिपाठीजी का स्थानान्तरण और कठिनाइयों का आरम्भ

इसी बीच त्रिपाठी जी का स्थानान्तरण भी इलाहाबाद के जिलाधीश पद पर हो चुका था। उनके समय के सारे आश्वासन बदलने लगे। नये अधिकारियों ने उदासीनता तथा विरोध प्रकट किया। फलस्वरूप बहुत-सी मिली हुई रकम भी हाथ से निकल गयी—पोस्ट डेटेड चेक समय पर भुनाए नहीं जा सके। रानी साहिबा तमकुही ने जिनकी रियासत कोर्ट ऑफ वार्ड्स में थी, त्रिपाठी जी के प्रयत्न से ५० हजार रुपये के चेक स्वयं दिये और कोर्ट ऑफ वार्ड्स के अध्यक्ष से अनुरोध किया कि उनकी रियासत की आय से एक लाख रुपये नकद तथा १५ हजार रुपये वार्षिक आय की सम्पत्ति विश्वविद्यालय सस्थापिनी समिति को दी जाए। वे अपने स्वर्गीय पति राजा इन्द्रजीत प्रताप बहादुर शाही के नाम से विश्वविद्यालय का सिनेट हाल बनवाना चाहती थी। रानी साहिबा ने पचीस-पचीस हजार के दो चेक जुलाई १९५० में त्रिपाठी जी के पास इलाहाबाद भेजे। त्रिपाठी जी ने उन्हें भुनाने को अपने उत्तराधिकारी तत्कालीन जिलाधीश को भेजे। उन्होंने न तो वे तथा ऐसे ही अथ अनेक चेक भुनाए और न कोर्ट ऑफ वार्ड्स से एक लाख रुपये तथा जायदाद देने दिया। सरदार सुरेन्द्रसिंह मजीठिया ने भी विज्ञान-भवन की नींव पड़ जाने पर दो लाख रुपये मात्र देने की इच्छा व्यक्त की।

त्रिपाठी जी ने एक साल आठ महीने में ही विश्वविद्यालय भवन की नींव पन्तजी के हाथों डलवा दी थी। साथ ही धन-संग्रह के अतिरिक्त भूमि प्राप्त करने तथा गोरखपुर विश्वविद्यालय विधेयक बनवाने में भी लगे हुए थे। तभी त्रिपाठी जी का स्वास्थ्य बिगड़ने लगा और उन्होंने स्वयं गोरखपुर से स्थानान्तरण करने को लिखा। तब तक विश्वविद्यालय को १७० एकड़ जमीन मिल चुकी थी और विश्वविद्यालय सम्बन्धी विधेयक, अधिनियम, परिनियमादि सरकार को भेजे जा चुके थे। त्रिपाठी जी की प्रयाग में निपुक्ति हो गयी। उनके स्थानान्तरण को रकवाने के लिए शिष्टमण्डल भी माननीय पन्तजी से मिला।

त्रिपाठी जी ने, जो सस्थापिनी समिति के सशुल्क सदस्य थे, स्थानान्तरण होते ही समिति की अध्यक्षता से त्यागपत्र दे दिया और अपने उत्तराधिकारी जिलाधीश को अध्यक्ष चुनने का अनुरोध किया ताकि विश्वविद्यालय के निर्माण-कार्यों में पर्याप्त सहायता मिले। पर परिणाम घातक हुआ। उनके प्रयाग जाते ही विरोधी प्रवृत्तियों ने मस्तक उठाये। जिलाधीश महोदय ने भवन-निर्माण-कार्य रुकवा दिया तथा अन्य अनेक बाधाएँ उपस्थित हुईं। लोग पन्त जी से मिले। पन्त जी ने आदेश प्रदान किया—त्रिपाठी जी पूर्ववत् विश्वविद्यालय सस्थापिनी समिति के सदस्य तथा अध्यक्ष रहेंगे। वे उसकी प्रत्येक बैठक में भाग लेंगे। उन्हें सरकार की ओर से यात्राओं के लिए भत्ता मिलेगा।

### भूमि का उलट-फेर

गोरखपुर विश्वविद्यालय इस समय जिस भूमि पर स्थापित है वह नोटिफाइड एरिया के अन्तर्गत नजूल की जमीन थी जिसकी देखरेख नगरपालिका करती थी। इसे पोलो ग्राउण्ड कहते थे।



उन दिनों गोरखपुर नगरपालिका सरकाराधीन थी और त्रिपाठी जी कलक्टर के अधिकार से नगर-पालिका के मुख्य प्रशासक थे। त्रिपाठी जी के सहयोग से कमिश्नर महोदय ने यह जमीन विश्वविद्यालय संस्थापिनी समिति को देने की मिफारिश की। पन्तजी ने मन्त्रिमण्डल की स्वीकृति से जिलाधीश को यह भूमि विश्वविद्यालय संस्थापिनी समिति को देने का आदेश प्रदान किया। इसके लिए संस्थापन समिति को एक पट्टा (लीज़) लिखने की आज्ञा हुई जिसका प्रारूप बनने में विलम्ब हुआ यद्यपि भूमि पर मई में पन्त जी द्वारा नीव डाली जा चुकी थी। जुलाई में त्रिपाठी जी प्रयाग चले गये। पट्टे पर जिलाधीश का हस्ताक्षर होना शेष था।

तत्कालीन जिलाधीश महोदय ने पट्टे पर हस्ताक्षर करने के बजाय भवन-निर्माण विशेषज्ञ मिस्टर ट्रजट जो उन दिनों गोरखपुर आए थे उनसे यह कहलाने का प्रयत्न किया कि यह स्थान विश्वविद्यालय के लिए उपयुक्त नहीं है। मिस्टर ट्रजट ने दोनों सम्भावनाएँ रखी, किन्तु पन्तजी के सामने अनुपयुक्तता की बात ही रखी गयी। पन्तजी ने पुन आदेश दिया—“गोरखपुर विश्वविद्यालय के लिए यही स्थान रहेगा।”

विरोधियों के तरकश से दूसरा तीर निकला। सरकार को लिखा गया कि केवल दो आदमियों को छोड़कर विश्वविद्यालय संस्थापिनी समिति के अन्य सदस्य इस स्थान पर विश्वविद्यालय बनाने के पक्ष में नहीं हैं। समाचार-पत्रों में अनेक नामों से पत्र निकलने लगे। तर्क थे—यह स्थान पशुओं का चरागाह है, शहर का फेफड़ा है, नागरिकों के प्रात भ्रमण का स्थान है।

जब इन बातों पर भी सरकार ने ध्यान नहीं दिया तब नये तीर निकाले गये। कूड़ाघाट के सेना के कर्नल साहब से जिलाधीश को यह पत्र लिखवाया गया कि जिस भूमि पर विश्वविद्यालय-भवन बनने की तैयारी हो रही है वह भूमि सेना की है और उस पर कोई भवन नहीं बन सकता। यह आपत्ति जोरदार थी। मुख्य मंत्री पन्त जी असमजस में पड़ गये और उन्होंने त्रिपाठीजी को प्रयाग से बुलाकर पूछा कि सेना वाले इस जमीन को अपनी बताते हैं तो कैसे आपने इसको नज़ूल घोषित कर प्रान्तीय सरकार से इसको लीज़ पर देने को कहा है और लीज़ के लिए आदेश करा लिया है। त्रिपाठी जी ने निवेदन किया कि यह जमीन सेना की नहीं है, बल्कि नज़ूल है।

त्रिपाठीजी ने ५ अप्रैल, १९०४ का गजट प्रस्तुत किया जिसमें ४ अप्रैल, १९०४ की एक विज्ञप्ति तत्कालीन लेफ्टिनेंट गवर्नर उत्तरप्रदेश ने गवर्नर जनरल की आज्ञा से निकाली थी “परेड की भूमि पर से सेना के सब अधिकार हटा लिये गये और वह जमीन अब प्रादेशिक सरकार की नज़ूल की जमीन हो गयी जिससे अब फौज का कोई सम्बन्ध नहीं रहा।” इस की एक प्रति माननीय पन्तजी के सम्मुख उपस्थित करते हुए त्रिपाठीजी ने निवेदन किया कि यदि अप्रैल १९०४ के बाद सेना ने कोई नये अधिकार प्राप्त किये हों तो सेना वालों को इसका प्रमाण देना चाहिए।

विरोधियों का यह भी तीर खाली गया। फिर नया तीर छूटा। इस बार उन्होंने आग्नेय अस्त्र का प्रयोग किया। उन दिनों नेपाल में कुछ उथल-पुथल चल रही थी और भारत-सरकार उसमें सक्रिय भाग ले रही थी। अतः इसी अवसर से लाभ उठा कर भारत-सरकार के प्रतिरक्षा विभाग से एक पत्र उत्तरप्रदेश की सरकार को इस आशय का लिखा दिया गया कि जो भूमि गोरखपुर विश्वविद्यालय के लिए दी जा रही है उस जमीन को प्रतिरक्षा विभाग को हस्तान्तरित कर दिया जाए, क्योंकि नेपाल सम्बन्धी कार्यों के लिए इस भूमि की उसको आवश्यकता है।

यह ऐसा प्रस्ताव था जिसे रोक सकना कठिन था। राष्ट्र की रक्षा का प्रश्न था। प्रादेशिक सरकार भी हतप्रभ हो गयी।

किन्तु तभी सौभाग्यवश त्रिपाठीजी इलाहाबाद से लखनऊ जिलाधीश होकर आ गये थे। वे मेजर जनरल चिमनी से, जो लखनऊ के सर्वोच्च सेनाधिकारी थे, मिले और निवेदन किया कि वे स्वयं गोरखपुर जाकर उस स्थान का निरीक्षण कर लें और यदि वे समझते हैं कि यह स्थान सेना-बस्ती के लिए उपयुक्त है तो विश्वविद्यालय सस्थापिनी समिति इसके बारे में कोई बाधा उपस्थित नहीं करेगी, यद्यपि सरकार ने वह भूमि सस्थापिनी समिति को देने का निश्चय कर लिया है। त्रिपाठी जी ने सकेत दिया कि इस भूमि के पूरब तरफ रेलवे कॉलोनी है और पश्चिम तरफ सिविल लाइन है। ऐसी दशा में सेना का निवास-स्थान इन दोनों बस्तियों के बीच में करना क्या उचित होगा? इसके अतिरिक्त वर्तमान सेना-बस्ती कूड़ाघाट में, शहर से बाहर, एक तरफ है। क्या प्रतिरक्षा की दृष्टि से यह उचित होगा कि सेना की बस्ती दो भागों में विभाजित करके एक को नगर के भीतर रखा जाय और दूसरी दो मील की दूरी पर नगर के बाहर। और यदि सेना को जमीन की आवश्यकता है तो कूड़ा घाट में ही हजारों एकड़ जमीन सेना के लिए ली जा सकती है। कूड़ा घाट में एक रेलवे स्टेशन भी है जिसका निर्माण सेना के लिए ही किया गया था। जहाँ से सार्वजनिक दृष्टि को बचा कर सेना का ट्रेन द्वारा आगमन और निष्क्रमण होता रहता है।

मेजर जनरल चिमनी इस परेड भूमि को देखने गोरखपुर आए और यद्यपि सेना तथा सिविल अधिकारियों ने इस बात पर बहुत जोर दिया कि यह भूमि सेना के लिए ले ली जाए, किन्तु जमीन देखने के बाद उन्होंने निश्चय कर लिया कि यह भूमि सेना के लिए नितान्त अनुपयुक्त है और जब वे लखनऊ वापस गये तब उन्होंने त्रिपाठीजी को बुलाकर अपना निर्णय ही नहीं सुनाया, बल्कि उन्होंने प्रतिरक्षा विभाग को एक पत्र इस आशय का लिख दिया कि सेना को उस भूमि की आवश्यकता नहीं है। यह जमीन विश्वविद्यालय को दे दी जाए। इसी आशय का पत्र उन्होंने श्री त्रिपाठी जी को भी लिख दिया और इस प्रकार यह आग्नेय बाण शान्त हुआ।

किन्तु तरकश के तीर अभी खाली नहीं हुए थे। भूमि के लिए दक्षिण तरफ इससे लगा हुआ एक अंग्रेजी सिमेटरी (कबरिस्तान) है। यहाँ के पादरी से सेक्रेटरी ऑफ स्टेट और पार्लियामेंट के कुछ अन्य सदस्यों को यह पत्र लिखवा दिया गया कि गोरखपुर में इस कबरिस्तान से ठीक सटकर एक विश्वविद्यालय खोला जा रहा है जिससे यह भय उत्पन्न हो गया है कि भारतीय विद्यार्थी इस कबरिस्तान को खोद कर फेंक देंगे। अतः यहाँ विश्वविद्यालय बनाने की अनुमति न दी जाए।

पार्लियामेंट में यह बात उठी और भारत-सरकार को सेक्रेटरी ऑफ स्टेट के यहाँ से इस सम्बन्ध में पत्र भी आया। भारत-सरकार ने प्रदेशीय सरकार से इस विषय में पूछताछ की; किन्तु पन्तजी अब तक सारी परिस्थिति से परिचित हो चुके थे। उन्हें ज्ञात था कि यहाँ के अधिकारियों के षड्यन्त्र के कारण ही यह सब प्रश्न उपस्थित हो रहे हैं। उन्होंने भारत-सरकार को समुचित उत्तर दे दिया और अन्ततोगत्वा यह मामला समाप्त हो गया। इधर प्रादेशिक सरकार से फिर जिला-धीश को आज्ञा हुई कि पट्टे पर दस्तखत करके फौरन वापस किया जाए और विश्वविद्यालय-भवन बनाया जाए।

किन्तु विरोधियों के तूणीर में अस्त्रों की कमी नहीं थी। उन्होंने रेलवे के जनरल मैनेजर से यह आपत्ति उठावा दी कि यह भूमि रेलवे कॉलोनी से मिली हुई है अतः इस भूमि पर कोई भवन

न बने और इमको बफर इम्पेट घोषित किया जाए। इस आपत्ति को ले कर फिर लीज पर हस्ताक्षर नहीं किये गये और भवन-निर्माण का कार्य रोक दिया गया। इस प्रकार तीन वर्ष बीत गये और भवन-निर्माण के कार्य में कोई भी प्रगति नहीं हो सकी। जनसाधारण की यह धारणा बनने लगी कि यहाँ विश्वविद्यालय नहीं बनेगा और जो इसके सहायक थे उनमें से ही कुछ विरोधी हो गये, कुछ नटस्थ हो गये और कुछ मजक हो गये। कुछ ही व्यक्ति ऐसे रह गये जो इस विश्वविद्यालय के लिए अन्त तक प्रयत्न करने रहे।

इधर माननीय पन् जी को यह स्पष्ट हो गया कि यहाँ के अधिकारी ही इस प्रकार का विरोध अन्दर से कर रहे हैं। जहाँ रक्षक ही भक्षक हो वहाँ ईश्वर ही रक्षा कर सकते हैं। अतः पन् जी ने गोरखपुर आने का प्रोग्राम बनाया और कुमुम्ही हवाई अड्डे पर उतरते ही उन्होंने कुछ सार्वजनिक कार्यकर्ताओं से जिज्ञासा व्यक्त की कि गोरखपुर विश्वविद्यालय में क्या प्रगति हो रही है। उन लोगों ने कहा कि जिलाधीश से पूछा जाए। जिलाधीश ने कहा कि रेलवे वालों ने इस जमीन के बारे में कुछ आपत्ति उठाई है इससे न तो भवन निर्माण में कोई प्रगति हो सकी है और न पट्टे पर ही हस्ताक्षर हुए हैं। इस पर पन् जी बहुत रुष्ट हुए और उन्होंने कहा कि वास्तव में बाधा कहाँ से पैदा की जा रही है यह सब उनको जान है। उन्होंने बहुत स्पष्ट तथा कड़े शब्दों में आदेश दिया कि भवन-निर्माण का काम जारी हो और रेलवे की ओर से कोई बाधा उपस्थित होगी तो वे स्वयं उसे देख लेंगे। इसके बाद भवन-निर्माण का कार्य प्रारम्भ हुआ किन्तु इन तीन वर्षों की अवधि में इस विश्वविद्यालय की बहुत बड़ी क्षति हो चुकी थी विशेषकर आर्थिक सहायता के विषय में। वातावरण भी बहुत कुछ क्षुब्ध हो गया और जिस तेजी से कार्य हो रहा था उसमें कुछ शिथिलता अवश्य आ गयी। फिर भी तीन वर्ष के महाभारत के पश्चात् मार्च १९५३ में भूमि के सम्बन्ध में यह महायुद्ध समाप्त हुआ और उसका पट्टा विश्वविद्यालय सस्थापिनी समिति को मिल गया और विज्ञान कक्ष, अध्यापकों और अधिकारियों के लिए निवास स्थान और छात्रावास के निर्माण का काम प्रारम्भ हुआ और विश्वविद्यालय की स्थापना के पूर्व ये भवन बहुत कुछ तैयार हो चुके थे।

### वैधानिक कठिनाइयाँ

अर्थ-संग्रह और भूमि प्राप्ति में जो कठिनाइयाँ आई, उससे कम कठिनाई विश्वविद्यालय के विधान पास करने में नहीं आई। इस विश्वविद्यालय की स्थापना के लिए सर्वप्रथम बैठक २७ सितम्बर १९४८ को हुई और इसका सविधान जून १९५६ में पारित हुआ। यह सविधान अगस्त १९५६ में लागू हुआ और विश्वविद्यालय में शिक्षा १९५७ सितम्बर से प्रारम्भ हुई। इस तरह इसके स्थापना में ८ या ९ वर्ष लग गये। यह विलम्ब कई कारणों से हुआ।

### विश्वविद्यालय का स्वरूप

डॉ० सी० जे० चाको सेट एण्ड्रूज कॉलेज के तत्कालीन प्रिमीपल तथा सुयोग्य शिक्षाविद विश्व-विद्यालय सस्थापिनी समिति के एक प्रमुख मन्त्री थे। उनकी इच्छा थी कि सेट एण्ड्रूज कॉलेज प्रस्तावित विश्वविद्यालय में पूर्णतया विलीन कर दिया जाए और यह विश्वविद्यालय का एक प्रमुख सकाय बने। उनकी कल्पना थी कि महाराणा प्रताप कालेज, जिसे उस समय आगरा विश्वविद्यालय से

केवल वाणिज्य में स्नातक कक्षा के लिए मान्यता प्राप्त हो चुकी थी उसमें कॉमर्स फैकल्टी स्थापित की जाए, सेट एण्ड्रूज कालेज में आर्ट्स फैकल्टी। विज्ञान के लिए भवन की नींव पड़ ही चुकी थी। किन्तु सेट एण्ड्रूज कालेज के सचालक लार्ड बिशप इस प्रस्ताव के सर्वथा विरुद्ध थे। उनको भय था कि विश्वविद्यालय में विलीन होते ही कालेज पर से उनका आधिपत्य समाप्त हो जाएगा और जो किश्चियन अध्यापक तथा प्रधानाचार्य इस कालेज में रहते हैं उनका भविष्य समाप्त हो जाएगा। इस सम्बन्ध में समिति की ओर से कई बार शिष्टमण्डल लार्ड बिशप से मिला, कई सुझाव रखे किन्तु उनका स्पष्ट उत्तर मिला कि भले ही इतर कॉलेज होकर रहना पड़े, विश्वविद्यालय में कदापि विलीन न होंगे। फलस्वरूप डॉ० चाको, जो इस योजना के प्रबल समर्थक थे उन्हें अत्यन्त कष्टकर स्थिति में अपमानित हो कर कॉलेज से हटना पड़ा। विश्वविद्यालय की स्थापना होने पर १९५७ में विश्वविद्यालय की पाठ्य समिति की बैठक में भाग लेने आए तो पन्त-ब्लॉक में लेखक के कंधों पर हाथ रखकर सीढियाँ चढ़ते हुए अश्रुपूर्ण नेत्रों से कहा—“मोदी एक दिन लोग मेरा मजाक उड़ाते थे, ये विश्वविद्यालय बनाने चले हैं, आज मैं उसी विश्वविद्यालय की सीढियों पर कदम रख रहा हूँ, मेरे लिए यह कितनी प्रसन्नता की बात है।”

महाराणा प्रताप कालेज ने एक प्रस्ताव द्वारा विश्वविद्यालय में सारी सम्पत्ति सहित विलीन होना स्वीकार कर लिया था किन्तु बाद में विश्वविद्यालय स्थापना की घोषणा होने पर नई शर्तें प्रस्तुत कर स्थिति बदल दी।

विश्वविद्यालय सस्थापिनी समिति ने गोरखपुर विश्वविद्यालय की रूपरेखा काशी हिन्दू विश्व-विद्यालय के आधार पर प्रस्तुत की थी जिसके लिए आवश्यक विधेयक, अधिनियम तथा परिनियम जिसका श्रेय स्वर्गीय हरिहरप्रसाद दुबे को है, मार्च १९५० में शिक्षा मन्त्रालय, उत्तरप्रदेश को भेज दिये गये थे।

माननीय पन्त जी ने १ मई १९५० को विश्वविद्यालय के विज्ञान-भवन का शिलान्यास करते हुए कहा कि यदि विश्वविद्यालय एक ग्रामीण विश्वविद्यालय का रूप ले तो उत्तर प्रदेश सरकार सस्थापिनी समिति को एक लाख रुपये वार्षिक का अनुदान देगी। सस्थापिनी समिति ने पन्त जी का यह प्रस्ताव स्वीकार किया और विधान में तत्सम्बन्धी परिवर्तन कर सरकार को भेज दिया गया।

किन्तु ग्रामीण विश्वविद्यालय की रूपरेखा किसी के मन में स्पष्ट न हो सकी। समिति ने अनेक विद्वानों को इस सम्बन्ध में लिखा। डॉ० राधाकृष्णन् से भी त्रिपाठी जी मिले किन्तु किसी ने कोई सन्तोषजनक उत्तर नहीं दिया।

ग्रामीण विश्वविद्यालय की रूपरेखा नहीं बन पाई, अतः सरकार ने विधेयक विचाराधीन रखा और पन्त जी ने कुछ समय बाद एक समिति आचार्य जुगुल किशोर, स्व० श्री भैरवनाथ झा, डॉ० ईश्वरी प्रसाद और स्व० डॉ० रामउग्रह सिंह की बनाई कि वे लोग इस भावी विश्वविद्यालय की रूपरेखा के बारे में विशेषकर ग्रामीण विश्वविद्यालय के बारे में अपना सुझाव दें। इस समिति ने गोरखपुर तथा अन्य स्थानों की यात्रा की और दोनों डिग्री कॉलेजों के प्रबन्धकों, प्रधानाचार्यों और अनेक अध्यापकों से मिलकर उनकी सम्मति प्राप्त की। किन्तु यह समिति भी कोई सूक्ष्म या स्थूल सुझाव ग्रामीण विश्वविद्यालय के आधार पर न दे सकी। और इसके कारण विश्वविद्यालय विधेयक कुछ काल के लिए स्थगित हो गया।

इसके अनन्तर केन्द्रीय सरकार ने डॉ० कालूलाल श्रीमाली की अध्यक्षता में एक समिति

गठित की, जिसका कार्य था ग्रामीण विश्वविद्यालयों की स्थापना की सम्भावना के बारे में रिपोर्ट देना और विशेष कर गोरखपुर विश्वविद्यालय के नन्दर्भ में। इस कारण पुन विधेयक पर विचार स्थगित हो गया और ज्यो-ज्यो विधेयक के स्वीकृत होने में देर होती जाती थी, जन साधारण तथा सस्थापिनी समिति में निराशा की भावना बढ़ती जाती थी। दिसम्बर १९५४ में गोरखपुर विश्व-विद्यालय के प्रमुख स्तम्भ माननीय पन्त जी केन्द्र में गृहमन्त्री होकर चले गये जिससे और कठिनाइया उपस्थित हुई।

लोगों में यह आशका बढ़ने लगी कि अब तो गोरखपुर में विश्वविद्यालय नहीं बनेगा। इस आशका को बढ़ाने में और भी कई तत्व सहायक हुए। तत्कालीन राज्यपाल श्री कन्हैयालाल माणिकलाल मुशी इसी बीच गोरखपुर में महाराणा प्रताप कालेज में दीक्षान्त भाषण देने आए और उन्होंने यह विचार प्रकट किया कि गोरखपुर में विश्वविद्यालय की क्या आवश्यकता है। जहाँ दो कॉलेज हैं उन्हीं का विकास करना उचित है। बलरामपुर में भी उन्होंने इसी बात को दुहराया जिससे लोगों को इस विश्वविद्यालय की स्थापना में स्वाभाविक सन्देह होने लगा।

इतना ही नहीं, १९५५ की जुलाई में मुशी जी ने श्री त्रिपाठी को नैनीताल बुलाकर यह कहा कि वे गोरखपुर विश्वविद्यालय की योजना को समाप्त करा दें। त्रिपाठी जी राज्यपाल महोदय के इस प्रस्ताव को सुनकर स्तब्ध रह गये और तुरन्त इस बात का हाँ या नहीं, कोई उत्तर नहीं दे सके। उन्होंने मुशी जी से उत्तर देने के लिए कुछ समय मांगा। त्रिपाठी जी को मुशी जी से अक्सर ही मिलना पड़ता था और मुशी जी उनसे बार-बार पूछा करते थे कि उन्होंने क्या तय किया। जब त्रिपाठी जी ने देखा कि यह बात बहुत दिनों तक टाली नहीं जा सकती है और कुछ-न-कुछ उत्तर देना ही पड़ेगा और स्वीकारात्मक उत्तर देना उनके लिए सम्भव नहीं था तब एक दिन मुशी जी के फिर पूछने पर उन्होंने दृढ़तापूर्वक यह कहा कि अब गोरखपुर विश्वविद्यालय सस्थापिनी समिति को समाप्त करने की शक्ति किसी एक व्यक्ति विशेष में नहीं है और विशेषकर उनमें तो ऐसी शक्ति अवश्य ही नहीं है कि इसको समाप्त करा सके। हाँ, जब गवर्नर इसकी समाप्ति चाहते हैं तो सरकार से कह कर इसकी समाप्ति करा सकते हैं। मुशी जी की मूद्रा गम्भीर हो गयी और सहसा उनके मुँह से निकल पड़ा कि डॉ० सम्पूर्णानन्द इससे सहमत न होंगे। त्रिपाठी जी ने कहा कि यदि मुख्य-मन्त्री इससे सहमत नहीं होंगे तब तो इस सस्था की समाप्ति असम्भव सी दीखती है। उसके बाद उनका सक्रिय विरोध भी समाप्त हुआ।

माननीय पन्त जी के दिल्ली चले जाने के पश्चात् एक शिष्टमण्डल मुख्य मन्त्री डॉ० सम्पूर्णानन्द जी से लखनऊ में उनके निवास-स्थान पर ५ फरवरी १९५५ को मिला और सरकार के अनेक आश्वासनों की तरफ उनका ध्यान दिलाते हुए उनसे प्रार्थना की कि वे कृपाकर इस विश्वविद्यालय के विधेयक को पारित करा दें। त्रिपाठीजी ने तो यहाँ तक कह डाला कि अब प्रश्न है 'नाऊ और नेवर' "अभी या कभी नहीं" का। मुख्य मन्त्री जी ने उत्तर दिया कि डॉ० श्रीमाली कमेटी की रिपोर्ट शीघ्र ही निकलने वाली है उसके बाद ही विधेयक की रूपरेखा पर विचार होगा। श्रीमाली कमेटी की रिपोर्ट अप्रैल, १९५५ में निकली। उसने स्पष्ट शब्दों में कह दिया कि ग्रामीण विश्वविद्यालय नहीं स्थापित हो सकते। हाँ, ग्रामीण इस्टीच्यूट अवश्य स्थापित किये जा सकते हैं।

इस रिपोर्ट के बाद और जो शिष्ट मण्डल मुख्यमन्त्रीजी से ५ फरवरी १९५५ को मिला था उसकी प्रार्थना के फलस्वरूप शिक्षा विभाग ने विधेयक के स्वरूप पर विचार करना प्रारम्भ

किया। सबसे बड़ी समस्या दो स्थानीय महाविद्यालयों की तथा उनके अध्यापकों की थी। सेंट एण्ड्रूज कॉलेज इटरमीडिएट होने को तैयार था किन्तु इस विद्यालय के निर्माण में और किसी प्रकार का सहयोग देने को प्रस्तुत न था। महाराणा प्रताप कॉलेज पहले तो अपने साधनों सहित विश्व-विद्यालय में विलीन होने को तैयार था किन्तु बाद को उसे भी विश्वविद्यालय में विलीन होना स्वीकार न हुआ। इन समस्याओं पर विचार करने के लिए मुख्य मंत्रीजी ने सेंट एण्ड्रूज कॉलेज, महाराणा प्रताप कॉलेज, गोरखपुर विश्वविद्यालय संस्थापिनी समिति और सरकार के प्रतिनिधियों का एक सम्मेलन ३० जून १९५५ को नैनीताल में अपने निवास स्थान पर बुलाया।

उस दिन शिक्षा मन्त्री माननीय हरगोविन्द मिहजी ने दोनों महाविद्यालयों के सम्मुख एक प्रस्ताव पेश किया कि ये दोनों कॉलेज गोरखपुर विश्वविद्यालय के कॉस्टीट्यूट कॉलेज हो जाएँ—सेंट एण्ड्रूज कॉलेज ऑव आर्ट्स, महाराणा प्रताप कॉलेज ऑव कॉमर्स। इनके जो अध्यापक विश्व-विद्यालय की सेवा के योग्य हैं वे विश्वविद्यालय में ले लिये जायेंगे और जो इसके योग्य नहीं हैं उनका समावेश सरकार कहीं और करेगी और यदि उनको इतर कॉलेज में ही रहना पड़ा तो उनका वही बेटन-क्रम दिया जाएगा जो उनको इन महाविद्यालयों में मिलता था। इसके अतिरिक्त उन महाविद्यालयों की प्रबन्ध समितियों को शिष्ट परिपदों (एकेडैमिक काउंसिलों) में भी प्रतिनिधित्व दिया जाएगा। यद्यपि इन महाविद्यालयों के प्रतिनिधि जिसमें दोनों कॉलेजों के प्रधानाचार्य थे और सेंट एण्ड्रूज कॉलेज की ओर से लार्ड विशप लखनऊ थे, ने अपनी अस्वीकृति का संकेत दिया फिर भी शिक्षा-मंत्रियों ने उन लोगों से इस प्रस्ताव पर भलीभाँति विचार करने के बाद उत्तर देने के लिए कहा और ६ जुलाई १९५५ को इन प्रस्तावों को लिखकर भेज दिया कि उनका लिखित उत्तर वे लोग दे दें।

इन दोनों कॉलेजों ने अपनी अस्वीकृति की लिखित सूचना सरकार को दे दी। सरकार ने इन दोनों कॉलेजों को इस विश्वविद्यालय के अन्तर्गत रखना आवश्यक समझ कर और आगरा विश्वविद्यालय के विस्तृत कार्यक्षेत्र को सीमित करने के उद्देश्य से आगरा विश्वविद्यालय से सम्बद्ध कुछ जिले तथा कॉलेज गोरखपुर विश्वविद्यालय में सम्मिलित करने का विचार किया। इस उद्देश्य से इस विश्वविद्यालय को केवल आवासीय बनाने के बजाय सम्बद्ध (एफीलिएटिंग) विश्वविद्यालय भी बनाने का विचार किया। इस दृष्टि से विधेयक का रूप बदल दिया गया और इसी आधार पर एक विधेयक दिसम्बर १९५५ में विधानसभा में प्रस्तुत किया गया। जिसमें प्रमुख बात यह थी कि गोरखपुर विश्वविद्यालय के अन्तर्गत नौ जिलों में यानी गोरखपुर, देवरिया, बस्ती, गोण्डा, बहराइच, बलिया, आजमगढ़, जौनपुर और गाजीपुर में स्थित जो डिग्री कॉलेज हैं वे सब आगरा विश्वविद्यालय से सम्बन्धित न रहकर गोरखपुर विश्वविद्यालय के अन्तर्गत समझे जायेंगे। बाद में इन जिलों की संख्या में वृद्धि की गयी और पाँच जिले बनारस, मिर्जापुर, प्रतापगढ़, सुल्तानपुर और फैजाबाद और जोड़े गये और जब विश्वविद्यालय विधेयक पास हुआ तो उस समय कुल ६ डिग्री कॉलेज इससे सम्बन्धित थे जिनकी संख्या आज बढ़ कर ३६ हो गयी है।

इस विधेयक के अनुसार गोरखपुर विश्वविद्यालय से मान्यता प्राप्त डिग्री कॉलेजों में स्नातकोत्तर शिक्षा की सुविधा न दी जाएगी और जिन कॉलेजों में स्नातकोत्तर शिक्षा दी जा रही थी उनकी मान्यता भी निरस्त कर दी जाएगी। उस समय केवल सेंट एण्ड्रूज कॉलेज में स्नातकोत्तर

शिक्षा दी जाती थी जिसकी मान्यता १९५८ से निरस्त कर दी गयी है। इसके अतिरिक्त यह भी विधान बना कि विश्वविद्यालय से १० मील की परिधि में कोई नया डिग्री कॉलेज नहीं खुलेगा।

इस विधेयक पर विचार करने के लिए सेलेक्ट कमेटी बनी जिसके बाद यह विधेयक विधान-सभा में विचारार्थ प्रस्तुत हुआ। जब विधेयक प्रवर समिति के समक्ष था तब महाराणा प्रताप कॉलेज के अधिकारियों ने यह देखकर कि अब विश्वविद्यालय स्थापित हो ही जाएगा और इसका मार्ग कोई अवरोध नहीं कर सकता गोरखपुर विश्वविद्यालय के सहवर्ती कॉलेज होने के लिए इस शर्त पर तत्पर हो गये कि महाराणा प्रताप शिक्षा परिषद् को विश्वविद्यालय की कार्य-कारिणी परिषद् में एक स्थायी स्थान दिया जाये और कालेज अपनी सम्पत्ति सहित विश्वविद्यालय में विलीन हो जाएगा। महाराणा प्रताप कालेज का नाम मात्र अवशेष रह जाएगा। सेलेक्ट कमेटी ने यह शर्त स्वीकार कर ली और विधेयक में इसके अनुसार परिवर्तन कर दिया गया।

इसके बाद विधेयक विधान सभा और विधान परिषद् द्वारा मई १९५६ में पारित हो गया और जून में इसको राज्यपाल की स्वीकृति भी प्राप्त हो गयी। यह विधेयक अगस्त १९५६ ई० में लागू हुआ और अक्टूबर १९५६ ई० में श्री भैरवनाथ झा जो उस समय प्रयाग विश्वविद्यालय के उपकुलपति थे ऑफिसर ऑन स्पेशल ड्यूटी नियुक्त हुए और त्रिपाठीजी जो उस समय लखनऊ के डिप्टी कमिश्नर थे और उत्तरप्रदेश लोक सेवा आयोग के सदस्य नियुक्त हो चुके थे ६ साल के लिए प्रथम कोषाध्यक्ष नियुक्त हुए। फरवरी सन् १९५७ ई० में विश्वविद्यालय संस्थापिनी समिति की सारी सम्पत्ति का एक विशेष विज्ञप्ति द्वारा इस विश्वविद्यालय में विलीनीकरण हुआ। अप्रैल १९५७ ई० में श्री भैरवनाथ झा इस विश्वविद्यालय के प्रथम उपकुलपति नियुक्त हुए और १ सितम्बर, सन् १९५७ से स्नातकोत्तर शिक्षा ६ विषयों—संस्कृत, अंग्रेजी, शिक्षा शास्त्र, प्राचीन इतिहास, मनोविज्ञान तथा वाणिज्य में प्रारम्भ हुई।

विश्वविद्यालय आरम्भ हो जाने के बाद भी कुछ समय तक इस बात का विवाद चलता रहा कि इस विश्वविद्यालय में केवल स्नातकोत्तर शिक्षा दी जाए या स्नातक शिक्षा भी दी जाए। नगर की जनता को यह देखकर कि कुछ अधिकारी केवल स्नातकोत्तर शिक्षा के पक्ष में हैं, बड़ा क्षोभ हुआ। अन्त में शिक्षा मंत्री ने यह आदेश दिया कि यहाँ स्नातक तथा स्नातकोत्तर दोनों की शिक्षा दी जाएगी।

एक विवाद श्रुत विषय महाराणा प्रताप कालेज के विलीनीकरण का भी रहा जिसके हस्तान्तरण का दस्तावेज दो अगस्त १९५८ को महाराणा प्रताप कालेज शिक्षा परिषद् के मंत्री ने लिखा। सन् १९५८ ई० में बी० ए०, बी० काम० तथा बी० एस-सी० और एम० ए० में अन्य कई विषय और एम० एस-सी० की कक्षाएँ खोली गयीं और एक विज्ञप्ति द्वारा सेंट एण्ड्रूज कालेज की एम० ए० कक्षाओं को निरस्त कर दिया गया। इस प्रकार यह विश्वविद्यालय अपने वर्तमान रूप को प्राप्त कर सका।

अनेक मन्त्रियों को पार कर ही यह विश्वविद्यालय इस वर्तमान स्वरूप को प्राप्त कर सका है और इसे साकार करने में त्रिपाठी जी की अद्वितीय सेवा, लगन, अथक परिश्रम और उनके अदम्य उत्साह को यह जनपद कभी भुला नहीं सकता। उनके नेतृत्व के बिना गोरखपुर जनपद में बनने और मिटने वाली अन्य अनेक योजनाओं के समान यह विश्वविद्यालय स्मृति मात्र रह जाता।

## फाइलों से घिरा हुआ तपोनिष्ठ मनस्वी

डॉ० शम्भुनाथ सिंह

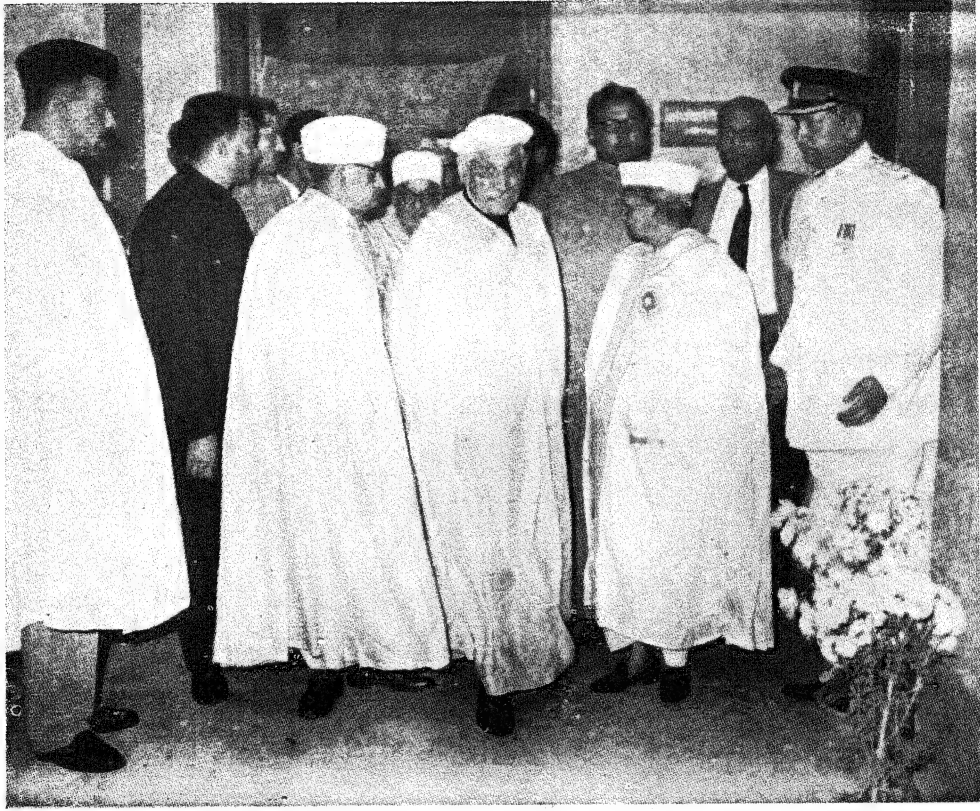
जब मैं पूर्व निर्धारित समय से आधा घण्टा बाद पंडित सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी से मिलने के लिए उनके बंगले पर पहुँचा, तो मन में एक स्वाभाविक धारणा थी कि अभी वे अपने दफ्तर में नहीं आये होंगे। मेरा खयाल था कि अन्य सरकारी उच्चाधिकारियों की भाँति उनके यहाँ भी आठ बजे प्रातः काल चपरासी द्वारा यही सूचना मिलेगी कि 'साहब अभी गुप्तलखाने में हैं' अथवा 'साहब पूजा कर रहे हैं।' इसीलिए मैं जान-बूझकर निर्धारित समय से आधा घण्टा बाद वहाँ पहुँचा। किन्तु वहाँ यह देखकर मुझे आश्चर्य हुआ कि त्रिपाठीजी पहले से ही अपनी कुर्सी पर बैठे थे। उनकी मेज पर चारों ओर फाइलों की गड्डियाँ पड़ी थी और वे बहुत ही मनोयोगपूर्वक एक-एक फाइल का अध्ययन कर, उन पर आदेश लिखकर अलग रखते जा रहे थे। मैंने जाते ही उनसे देर से पहुँचने के लिए क्षमा माँगी। उस समय उनसे मिलने के लिए एक धार्मिक व्यक्ति आये हुए थे और संस्कृत विश्वविद्यालय में कीर्तन करने की इच्छा प्रकट कर रहे थे। त्रिपाठीजी ने उन्हें विनम्रतापूर्वक समझाया कि इस विश्वविद्यालय का उद्देश्य धार्मिक आयोजन करना नहीं है, यद्यपि धर्मशास्त्र तथा यज्ञादि धर्मविधियों की शिक्षा का प्रबन्ध यहाँ है। आगन्तुक सज्जन ने जब इस सम्बन्ध में अपना निराशापूर्ण असन्तोष व्यक्त किया तो त्रिपाठीजी ने अपना मत व्यक्त करते हुए कहा कि जब धन ही शिक्षा का उद्देश्य हो गया है तो धर्म से उसका क्या सम्बन्ध रह गया? धर्म उससे कहाँ तक स्थान पा सकता है?

मैं उन लोगों की बातें चुपचाप सुन रहा था और सोच रहा था कि यह व्यक्ति जो इस समय वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय के उपकुलपति के आसन पर बैठा हुआ है और उसी पद की दृष्टि से आगन्तुक सज्जन के प्रश्नों का उत्तर दे रहा है, क्या वही व्यक्ति है जो अपने निजी जीवन में महामना पंडित मदनमोहन मालवीय के आदर्शों का सच्चा अनुयायी, पूर्ण धर्मनिष्ठ, नित्य घण्टों पूजा-पाठ करने वाला, हिन्दुत्व का कट्टर समर्थक, सनातनधर्मी और ब्रह्मतेज से सम्पन्न तपस्विजैसे आचरण वाला है? क्या यह त्रिपाठीजी के व्यक्तित्व का विरोधाभास नहीं है कि एक ओर तो उन्होंने अपना पूरा जीवन सरकारी नौकरियों में रहकर उत्तरोत्तर उन्नति करते हुए सफलतापूर्वक व्यतीत किया और दूसरी ओर सरकारी कर्मचारियों और उच्चाधिकारियों की जीवन पद्धति के बिल्कुल विपरीत अपने निजी जीवन को पूर्ण सात्विक, तपोनिष्ठ और धार्मिक बनाये रखा? वस्तुतः यही वह प्रश्न था जो मुझे बहुत दिनों से परेशान कर रहा था। ज्यों-ज्यों मैं त्रिपाठीजी के निष्काट-तर सम्पर्क में आता गया त्यों-त्यों यह प्रश्न मेरे मन में उग्रतर रूप धारण करता गया था। इसी कारण मैंने निश्चय किया था कि मैं उनसे बाकायदे साक्षात्कार करके इस विषय तथा उनके व्यवित्त-त्व और विचार के सम्बन्ध में पूरी जानकारी प्राप्त करूँगा। वे मेरे प्रश्नों का उत्तर देने को तैयार हो गये थे और इसी निमित्त आठ बजे मुझे मिलने के लिए बुलाया था।





केन्द्रीय संस्कृत बोर्ड की बैठक में



माननीय प्रधान मन्त्री लालबहादुर शास्त्री, उपकुलपति पं० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी  
तथा उत्तरप्रदेश के राज्यपाल तथा वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय के कुलपति  
श्री विश्वनाथदास के साथ—दोक्षान्त समारोह, दिसम्बर १९६४

आगन्तुक सञ्जन के चले जाने के बाद उन्होंने मेरी ओर मुड़कर कहा, “अच्छा भाई, पूछो क्या पूछना है ?” मैंने उनसे सीधे प्रश्न किया, “पंडितजी, मध्यम वर्गीय परिवार में जन्म लेकर तथा अपने जीवन का अधिकांश सरकारी नौकरी में व्यतीत करने हुए भी आपने जिस आदर्श चारित्र्य और पवित्र मनोभूमि को उपलब्ध किया है, उसका रहस्य क्या है ? आपका वर्तमान जीवन तो एक तपस्वी जैसा ही जीवन है। क्या आपने सदैव इसी प्रकार का जीवन बिताया है ?” त्रिपाठी जी की मुद्रा गम्भीर हो गई और उनकी आँखें सुदूर अतीत में चली गईं, मानो वे अपने पिछले जीवन की पुस्तक के पन्ने उलट रहे थे। उन्होंने सोच-सोचकर उत्तर देना शुरू किया, ‘मेरा जन्म एक ऐसे ब्राह्मण कुल में हुआ था जिसकी अपनी निजी धार्मिक एवं आचारिक परम्पराये रही हैं। मुझे वे परम्पराये पैतृक संस्कार के रूप में प्राप्त हुई हैं। बहुत संभव है, मेरे जीवन-निर्माण में उन पैतृक संस्कारों का सर्वाधिक हाथ रहा हो। किन्तु कुछ बातें ऐसी भी रही हैं जिन्हें मैंने प्रारम्भ से ही अपने जीवन के अग के रूप में स्वीकार किया था। मैं अपने निश्चय पर सदैव अडिग रहता था तथा धर्म और आचार सम्बन्धी सिद्धान्तों पर कभी भी समझौता करने को तैयार नहीं होता था। इसी कारण न तो मैं किसी प्रकार के प्रलोभन में फँसता था न मुझ पर किसी भय और दबाव का ही प्रभाव पड़ता था। फलस्वरूप मैं जिस पद पर भी काम करता रहा, सर्वत्र मैंने न्याय और ईमानदारी से कार्य किया। मेरा यह अनुभव है कि दृढ़ निश्चय और सिद्धान्तों की अडिगता के कारण व्यक्ति को, चाहे वह जिस पद पर और जहाँ भी कार्य करता हो, काम करने से सुगमता होती है तथा निश्चित रूप से सफलता प्राप्त होती है। यही नहीं इससे अपना चरित्र भी उज्ज्वल और निर्मल बनता है। यदि सरकारी कर्मचारी ऐसा करता है तो निश्चय ही उसे उच्चाधिकारियों और जनता दोनों का विश्वास प्राप्त होता है। चारित्र्य के कारण व्यक्ति के कार्य का मूल्य बढ़ जाता है और साथ ही उसे आत्मबल भी प्राप्त होता है। मुझे कई बार अपने इस स्वभाव के कारण हानि की भी आशंका हुई, किन्तु मैं कभी भी किसी अनुचित कार्य के लिए तैयार नहीं हुआ और न किसी से दबा या अपने निश्चय से डिगा।”

मैंने फिर पूछा, “जीवन की सफलता का मूल मन्त्र आप क्या मानते हैं, नियमितता, कठोर-श्रम, न्यायप्रियता या सत्य प्रेम ?” इसका उत्तर सूत्र रूप में देते हुए त्रिपाठी जी ने कहा, “ये सब गुण तो शाखाएँ हैं, मूल वस्तु है चरित्र। यदि व्यक्ति का चरित्र ऊँचा है तो ये सभी गुण उसमें अनिवार्यतः आ जाते हैं। वस्तुतः इन सभी गुणों का सामूहिक नाम ही चारित्र्य है।”

मैंने फिर प्रश्न किया, “चारित्र्य की अभिव्यक्ति कर्म द्वारा होती है। आप महात्मा गाँधी की तरह कर्त्तव्य कर्म को ही ईश्वर की उपासना समझते हैं या ईश्वराधना और कर्त्तव्य कर्म को दो भिन्न वस्तुएँ मानते हैं ?”

बहुत दृढ़ता के साथ उत्तर देते हुए त्रिपाठी जी ने कहा—“मेरे विचार से सर्व प्रमुख वस्तु ईश्वर में आस्था है। ईश्वरीय आस्था और विश्वास होने पर मनुष्य अपना कर्त्तव्य-कर्म स्वयं निश्चित कर लेगा क्योंकि कर्त्तव्य-कर्म के लिए हमारी अन्तरात्मा ही निर्देश देती है। यदि ईश्वर में आस्था है तो हमारी अन्तरात्मा का निर्देश ईश्वरीय आदेश ही होगा। मेरे विचार से अन्तरात्मा का आदेश ही विवेक है। यह विवेक सात्विक और स्वाभाविक होता है। पर यदि किसी बाहरी दबाव, भय, लोभ या मोह के कारण उस विवेक का बराबर तिरस्कार किया जाय तो धीरे-धीरे वह विवेक दब जाता है, अन्तरात्मा निर्देश देना बन्द कर देती है। अतः यदि कर्त्तव्य कर्म के निश्चय में मनुष्य

लोभ, मोह भय आदि से प्रभावित न हो तो उमका प्रत्येक कर्म ईश्वरीय आदेश से ही अनुप्रेरित माना जायेगा। ऐसा कर्म स्वयं ईश्वराधना है। इस तरह ईश्वर आराधना और कर्त्तव्य कर्म में कोई विरोध नहीं है, वस्तुतः दोनों एक ही हैं।

त्रिपाठी जी के इस उत्तर के साथ हमारी बातें स्वभावतः धर्म की ओर मुड़ गयी। मैंने प्रश्न किया, “आपकी दृष्टि में धर्म क्या है? क्या आप सस्कृति और धर्म को एक ही वस्तु मानते हैं।”

इस प्रश्न का त्रिपाठी जी ने जो उत्तर दिया उससे मैं आश्चर्यचकित रह गया। मैं सोचता था कि सनातनी होने के कारण त्रिपाठी जी धर्म की व्याख्या शास्त्रों के अनुरूप और आप्त वाक्यों के आधार पर करेंगे। किन्तु ऐसा कुछ न करके उन्होंने धर्म की आधुनिक व्याख्या की, जिससे उनके विचारों की आधुनिकता और प्रगतिशीलता का पता चलता है। उन्होंने कहा, “धर्म का अर्थ है कर्त्तव्य—जो करना चाहिए। धर्म का प्रश्न अत्यन्त जटिल है पर संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि एक ओर तो धर्म ईश्वरीय आदेश है, दूसरी ओर वह समाज की सुविधा है। ईश्वरीय आदेश समाज-विरोधी हो ही नहीं सकता। इसी बात को हमारे यहाँ इस तरह कहा गया है—‘आत्मनः प्रतिकूलानि परेषां न समाचरेत्।’ जो अपने प्रतिकूल है वह दूसरों के भी प्रतिकूल ही होगा। इसलिए वही कर्म कर्त्तव्य कर्म अथवा धर्म है जो पूरे समाज के लिए अनुकूल हो। यही धर्म का मूल तत्व है। बाइबिल में भी यही बात कही गई है कि ‘दूसरों के प्रति तुम ऐसा व्यवहार न करो जो यदि स्वयं तुम्हारे प्रति दूसरों द्वारा किया जाय तो तुम्हें पसन्द न हो।’ जहाँ तक धर्म और सस्कृति के सम्बन्ध का प्रश्न है मेरे विचार से दोनों एक ही नहीं हैं। धर्म अग है और सस्कृति अगी। इस तरह सस्कृति धर्म की अपेक्षा अधिक व्यापक है। धर्म मुख्यतः व्यक्तिगत वस्तु है और सस्कृति मुख्य रूप से सामाजिक वस्तु है। जीवन की समस्त विधियाँ सभी विचार-आचार आदि उसमें समाहित हो जाते हैं।” इस तरह त्रिपाठीजी ने धर्म की जो व्याख्या की, वह सकीर्ण धर्म-वलम्बियों, अनुदार धार्मिक पण्डितों और पुरोहितों, सम्प्रदायवादियों और समाज विरोधी स्वार्थी भ्रष्टाचारियों के लिए आँख खोलने वाली वस्तु है।

सस्कृति सम्बन्धी उनकी धारणा भी उतनी ही उदार है क्योंकि वे सस्कृति को मूल-शास्त्रीय धर्म या सम्प्रदाय को नहीं मानते। उनके अनुसार सस्कृति का आधार किसी राष्ट्र या देश का किसी काल विशेष का वह सामाजिक जीवन है जो इतिहास के सन्दर्भ में रूप ग्रहण करता है। इस बात को और स्पष्ट करने के लिए मैंने उनसे फिर पूछा, “क्या भारतीय सस्कृति को पाश्चात्य सस्कृति का प्रभाव ग्रहण करना चाहिए या उसे विशुद्ध और अमिश्रित ही बने रहना चाहिए?” त्रिपाठीजी ने कहा, “पाश्चात्य सस्कृति या किसी भी विदेशी सस्कृति का आवश्यकता से अधिक प्रभाव ग्रहण करना भारतीय सस्कृति के लिए श्रेयस्करो नहीं हो सकता। पर उनसे कुछ बातों का प्रभाव ग्रहण करना स्वाभाविक ही नहीं, उचित भी है। उदाहरण के लिए पाश्चात्य ज्ञान-विज्ञान, प्रविधिशास्त्र, उद्योग-पद्धति आदि को ग्रहण करना आवश्यक है। ये ऐसी वस्तुएँ हैं जिनसे हमारी सस्कृति भ्रष्ट नहीं, बल्कि और भी पुष्ट होगी। साथ ही यह भी विचारणीय बात है कि पाश्चात्य ज्ञान-विज्ञान की ये बातें मूल रूप में हमारे देश में पहले से ही वर्तमान रही हैं। वह कौन-सा ज्ञान है जो हमारे देश में पहले से नहीं था? हमारे बहुत से आचार-विचार विज्ञान पर आधारित हैं। पर हम अपनी मूर्खता के कारण या तो उनके मूल रहस्य को भूल चुके हैं या उन पर सन्देह करते हैं।” इसके बाद त्रिपाठी जी ने अपने पास रखी वेद-विज्ञान सम्बन्धी कुछ पुस्तकें निकाल कर कई ऐसे उदाहरण

प्रस्तुत किये जिनसे यह सिद्ध होता है कि वैदिक ऋषियों को अनेक आधुनिक वैज्ञानिक तत्वों का उसी समय ज्ञान हो गया था।

धर्म और सस्कृति से शिक्षा का बड़ा घनिष्ठ सम्बन्ध है। त्रिपाठी जी एक ख्यात शिक्षाविद् हैं। अतः मैंने यह आवश्यक समझा कि इस सम्बन्ध में भी उनसे कुछ प्रश्न किये जायें। मैंने पूछा, “आपके विचार से भारत में शिक्षा का स्वरूप क्या होना चाहिए? उसे शुद्ध राष्ट्रीय होना चाहिए या सार्वभौम या अन्तरराष्ट्रीय?” त्रिपाठी जी ने कहा, “शिक्षा सार्वभौम होनी चाहिए। उसे देश या काल में नहीं बाधना चाहिए। ज्ञान, देश और काल में ऊपर होता है। इस दृष्टि से मोटे तौर पर शिक्षा का स्वरूप ममस्त विश्व में एक जैसा होना चाहिए। किन्तु राष्ट्रीय तत्वों का भी भिन्न-भिन्न देशों की शिक्षा-पद्धति में समावेश होना चाहिए पर राष्ट्रीयता का पक्ष आशिक ही होनी चाहिए, अन्यथा सार्वभौम ज्ञान का पक्ष उपेक्षित हो जाएगा। शिक्षा में सस्कृति और धर्म की अनुरूपता भी होनी चाहिए। शिक्षा सम्बन्धी इस आदर्श की प्रतिष्ठा तभी हो सकती है, जब राजनीतिज्ञ लोग शिक्षा के मामले में दखल देना छोड़ दें। मेरा यह दृढ़ मत है कि शिक्षा का स्वरूप-निर्धारण शिक्षा-विशेषज्ञों द्वारा होना चाहिए न कि राजनीतिज्ञों द्वारा। उसके स्वरूप-निर्धारण में सरकार का भी कम से कम हाथ होना चाहिए। यदि यह कहा जाय कि शिक्षा का व्यय सरकार देती है, उसमें उसका हाथ क्यों न हो, तो इसका यह उत्तर है कि शिक्षा का व्यय सरकार नहीं, जनता देती है।”

मैंने लगे हाथों पूछ दिया, “क्या आपकी दृष्टि में भारत की वर्तमान शिक्षा-पद्धति दोषपूर्ण है? यदि है तो उन दोषों को दूर करने का क्या उपाय है?” त्रिपाठी जी ने छूटते ही उत्तर दिया, “निश्चय ही वर्तमान शिक्षा-पद्धति दोषपूर्ण है। उसका सबसे बड़ा दोष यह है कि उसमें आध्यात्मिक और धार्मिक-शिक्षा का प्रवेश नहीं है। मेरे विचार से भारतीय विद्यालयों में अन्य विषयों के साथ-साथ धर्म और आचार की शिक्षा की भी व्यवस्था होनी चाहिए।” इस प्रश्न के एक दूसरे पहलू की ओर त्रिपाठी जी का ध्यान आकर्षित करते हुए मैंने पूछा “शिक्षा अर्थकरी होनी चाहिए या नहीं, इस सम्बन्ध में आपके क्या विचार हैं?” उन्होंने कहा, “शिक्षा अर्थकरी हो ही जाती है पर अर्थ-प्राप्ति शिक्षा का गौण उद्देश्य है उसका उद्देश्य है मनुष्य के जीवन का विकास करना। यदि शिक्षा प्राप्त करने के बाद व्यक्ति का जीवन विकसित हो जाता है तो वह अपने बुद्धिबल से अर्थ भी प्राप्त कर ही लेगा। यदि यह कहा जाय कि विद्वान् और पंडित अर्थ-कष्ट में क्यों रहते हैं, तो उसका उत्तर है कि विद्वान् होते हुए भी वे व्यवहार-कुशल नहीं होते। इसी कारण उनकी विद्या उन्हें अर्थ नहीं दे पाती है।”

वर्तमान शिक्षा पद्धति के अन्य दोषों की ओर संकेत करते हुए उन्होंने बताया कि आज बहुत बड़ा खतरा यह उत्पन्न हो गया है कि शिक्षा को राष्ट्रीय नहीं, राजनीतिक बनाया जा रहा है। साथ ही वर्तमान शिक्षा-पद्धति में बहुत से ऐसे विषयों को पढ़ाया जाता है जिनमें से छात्र अधिकांश का उपयोग बाद में नहीं कर पाते हैं। मैंने एक अन्य दोष की ओर उनका ध्यान दिलाते हुए पूछा, “वर्तमान शिक्षा में परीक्षा और उपाधि का जो महत्व है, क्या आप उसे उचित समझते हैं?” इसका उत्तर देते हुए त्रिपाठी जी ने कहा, “मेरे विचार से शिक्षा प्राप्ति के प्रमाण के रूप में उपाधियों का होना आवश्यक है। ससार के लोग एक दूसरे को सन्देह की दृष्टि से देखते हैं। ऐसी स्थिति में योग्यता को प्रमाणित करने के लिए तथा नौकरियों में चुनाव के लिए उपाधियों की आवश्यकता है।

आज योग्यता की परीक्षा शास्त्रार्थ द्वारा नहीं हो सकती। नौकरियों के लिए होनेवाले चुनाव में निर्णायक की इमानदारी पर किसी को सन्देह न हो, इस दृष्टि से भी परीक्षा और उपाधियों की उपयोगिता है।”

ज्यो ही त्रिपाठी जी ने बोलना बन्द किया, मैंने तुरन्त दूसरा प्रश्न किया, “आजकल छात्रों में अनुशासनहीनता की बात बहुत की जाती है क्या आप भी ऐसा सोचते हैं कि छात्रों में अनुशासनहीनता है? यदि है तो उसके क्या कारण हैं?” इस प्रश्न का उत्तर देते हुए उन्होंने कहा, —“मैं समझता हूँ कि छात्रों में अनुशासनहीनता है। किन्तु इसमें दोष छात्रों का अधिक नहीं है। इस अनुशासनहीनता का मुख्य कारण राजनीतिक और शासनिक है। साथ ही अनेक देशों की शिक्षा-प्रणालियों और जीवन विधियों का सम्पर्क और प्रभाव भी इसका कारण है। आज के विद्यार्थी रहते तो भारत में हैं, उनका रहन-सहन धर्म, संस्कृति सभी भारतीय है किन्तु उनकी विचार-प्रक्रिया पश्चात्य ढंग की है। इस अन्तर्विरोध के कारण छात्रों के जीवन में सामंजस्य नहीं उत्पन्न हो पाता। समाज में आज राजनीति प्रमुख हो गई है। जब छात्र देखता है कि राजनीति में भाग लेकर कम पढ़े-लिखे और अयोग्य लोग भी उच्च और अधिकार युक्त पदों पर पहुँच जाते हैं तो वह भी उन्हीं साधनों का प्रयोग करके अपनी महत्वाकांक्षाएँ पूरी करना चाहता है। इसीलिए शिक्षा के क्षेत्र में भी राजनीतिक हथकण्डों का प्रयोग करने की प्रवृत्ति बढ़ गई है। इस स्थिति से राजनीतिक अखाड़े बन जाते हैं। किन्तु अनुशासनहीनता का एक मनोवैज्ञानिक कारण भी है। कोई महत्वाकांक्षी छात्र जब अपनी प्रतिभा और योग्यता से आगे बढ़ने में अपने को असमर्थ पाता है तो वह इसकी क्षतिपूर्ति छात्र-आन्दोलनों में नेतृत्व करके करता है। छात्र आन्दोलन के द्वारा ख्याति प्राप्त करके वह राजनीतिक नेता बनने की तैयारी करता है और अन्ततोगत्वा राजनीति के क्षेत्र में पहुँच कर तथा नेता बन कर वह अपने उन साथियों से भी आगे बढ़ जाता है जो विद्यार्थी काल में प्रतिभा और योग्यता में उससे बहुत आगे बढ़े हुए थे। इस तरह आज छात्र-आन्दोलन को भावी राजनीतिक नेतृत्व प्राप्त करने का साधन या सीढ़ी बना लिया गया है।”

“तो इस अनुशासनहीनता को रोकने का उपाय क्या है?” मैंने पूछा। उन्होंने उत्तर दिया, “इसका एक मात्र उपाय यही है कि छात्रों और अधिकारियों के सम्बन्धों में आमूल परिवर्तन किया जाय तथा विद्यालयों और विश्वविद्यालयों को छात्रों के चरित्र-निर्माण का केन्द्र माना जाय। वर्तमान शिक्षा-पद्धति का एक अपरिहार्य दोष यह है कि उसमें छात्रों को अनेक अध्यापकों से पढ़ना पड़ता है और किसी भी एक अध्यापक के चरित्र का उन पर पूर्ण प्रभाव नहीं पड़ पाता। किन्तु इसका आज कोई उपाय नहीं है। फिर भी छात्रों के चरित्र-निर्माण का पूर्ण उत्तरदायित्व अध्यापकों और अधिकारियों पर ही है। अधिकारी वर्ग का यह कर्त्तव्य है कि वह छात्रों का नैतिक स्तर ऊँचा करे और यह तभी संभव है जब कि अध्यापक और अधिकारी छात्रों की समस्याओं और कठिनाइयों को ठीक-ठीक समझे और उनके साथ सहानुभूतिपूर्ण व्यवहार करे। छात्रों का भी यह कर्त्तव्य है कि वे गुरुजनों और अधिकारियों का विश्वास करे, उन्हें अनावश्यक रूप से सन्देह की दृष्टि से न देखे।”

इस पर मैंने पूछा, “छात्र-संघों की वर्तमान स्थिति और स्वरूप के सम्बन्ध में आपका क्या मत है?” इसका संक्षिप्त उत्तर देते हुए उन्होंने कहा, “आज छात्र-संघों का रूप श्रमिक-संघों जैसा हो गया है। किन्तु छात्र-संघों के मुख्यतः तीन उद्देश्य होने चाहिए (१) छात्रों की शिक्षा सम्बन्धी योग्यता को बढ़ाना। इसके लिए वाद-विवाद, निबन्ध, भाषण आदि की प्रतियोगिता का आयोजन



करना। (२) छात्रों के मानस क्षितिज का विस्तार करना। इसके लिए पुस्तकालय और वाचनालय का सघटन करना तथा छात्रों में पाठ्येतर विषयों का अधिकाधिक अध्ययन करने की रुचि उत्पन्न करना। (३) छात्रों का सांस्कृतिक विकास करना। इसके लिए साहित्य, संगीत, अभिनय, चित्रकला आदि से सम्बन्धित गोष्ठियों, सभाओं और नाटकों का आयोजन करना। यदि इन उद्देश्यों को ध्यान में रखकर छात्र-संघ काम करे तो वे छात्रों का तथा देश का बहुत बड़ा हित कर सकते हैं। ऐसों करने पर उन्हें अध्यापकों और अधिकारियों के सामने अपनी मांगें उपस्थित करने या उनसे सघर्ष करने की आवश्यकता नहीं रह जायेगी।”

हमारी बातों का क्रम शिक्षा के व्यापक क्षेत्र से मुड़कर अब संस्कृत-शिक्षा की ओर चल पड़ा। मैंने प्रश्न किया, “संस्कृत शिक्षा की वर्तमान स्थिति से आप क्या सन्तुष्ट हैं? यदि नहीं तो उसमें क्या कमियाँ हैं और उसका सुधार कैसे हो सकता है?” इस प्रश्न का उत्तर त्रिपाठी जी ने बहुत जमकर और गम्भीरतापूर्वक दिया। ऐसा लगा जैसे उन्हें अपना प्रिय विषय मिल गया था। उन्होंने कहना आरम्भ किया, “संस्कृत-शिक्षा की वर्तमान स्थिति से मैं सन्तुष्ट नहीं हूँ। ऐसा लगता है कि शासन तथा सामान्य लोगों की यह धारणा है कि पुरातात्विक अवशेष के रूप में संस्कृत भाषा और वाङ्मय का संरक्षण होना चाहिए और वे संस्कृत शिक्षा का उद्देश्य यही समझते हैं। यह सही है कि संस्कृत भाषा अत्यन्त प्राचीन है और उसका साहित्य ऐसा है जैसा सत्सार के अन्य किसी देश का प्राचीन साहित्य नहीं है। अतः उसका संरक्षण तो होना ही चाहिए। किन्तु संस्कृत शिक्षा का इससे भी बड़ा उद्देश्य यह है कि आधुनिक युग के सन्दर्भ में संस्कृत वैज्ञानिक अध्ययन हो और उसमें निहित ज्ञान का समाज द्वारा उपयोग किया जाय। संस्कृत वाङ्मय में ऐसी बहुत सी बातें हैं जो आज की दृष्टि से भी बहुत अधिक उपयोगी हैं। राजनीति, अर्थनीति, चिकित्सा-विज्ञान, मनोविज्ञान, तर्कशास्त्र, दर्शन, ज्योतिषशास्त्र, साहित्य आदि विषयों का संस्कृत में जो अक्षय भण्डार है उसकी ओर आधुनिक सत्सार का आज भी पर्याप्त ध्यान नहीं जा सका है। वह ज्ञान-विज्ञान ऐसा है जो आधुनिक युग की समस्याओं का सही विश्लेषण और समाधान प्रस्तुत कर सकता है। आधुनिक विज्ञान की दृष्टि से देखने पर भी संस्कृत वाङ्मय की बहुत सी बातें अत्यन्त वैज्ञानिक सिद्ध होती हैं। यदि शासनाधिकारी संस्कृत साहित्य के इस महत्व को समझ जायें तो संस्कृत-शिक्षा की वर्तमान स्थिति जैसी है वैसी न रह सकेगी, आवश्यकता इस बात की है कि संस्कृत-शिक्षा को अन्य विश्वविद्यालयों की शिक्षा के बराबर मान्यता प्राप्त हो, संस्कृत के विद्वानों का राज्य और समाज से सम्मान मिले, संस्कृत-शिक्षा प्राप्त लोगों को अधिकाधिक नौकरियाँ प्राप्त हों और उन्हें समाज में अन्य शिक्षितों की तुलना में किसी प्रकार हीन समझा जाय।”

मैंने बीच ही में टोक कर कहा, “क्या आप समझते हैं कि इस स्थिति की सारी जिम्मेदारी शासन या समाज के सामान्य लोगों की है? क्या संस्कृत के विद्वानों और पण्डितों ने इस दिशा में अपने कर्तव्य का पालन किया है?” उन्होंने उत्तर दिया, “यह सच है कि संस्कृत के विद्वानों और प्रेमियों ने अपने कर्तव्य का पालन नहीं किया है। संस्कृत के पण्डित अपने-अपने विषय में आधुनिक विषयों के पण्डितों से किसी प्रकार कम नहीं होते, किन्तु उनका सबसे बड़ा दोष यह है कि वे अपने प्राचीन और परम्परागत ज्ञान का आधुनिक विषयों के ज्ञान के साथ तुलना करके परीक्षण नहीं करते। यदि वे आधुनिक युग की परिवर्तित परिस्थितियों में प्राचीन ज्ञान-विज्ञान की उपयोगिता वैज्ञानिक और तर्क पूर्ण ढंग से सिद्ध नहीं करते तो निश्चय ही वे अपने कर्तव्य से च्युत होते हैं। इसके लिए

आवश्यक है कि उनका दृष्टिकोण उदार हो, वे अपने मस्तिष्क की खिड़की खुली रखें और अपने विषय से सम्बन्धित पाश्चात्य ज्ञान-विज्ञान का सम्यक् अध्ययन करें। इस प्रकार सस्कृत के विद्वानों और प्रेमियों का यह प्रथम कर्तव्य है कि वे सस्कृत वाङ्मय के प्रति पाश्चात्य पद्धति से शिक्षित लोगो तथा सामान्य जनता में जिज्ञासा उत्पन्न करें। एक बार जिज्ञासा उत्पन्न हो जाने पर सस्कृत के प्रति उनका आकर्षण बढ़ेगा और फलस्वरूप सस्कृत का अधिकाधिक प्रचार होता जायगा। दुःख है कि यह बात अभी सस्कृत-शिक्षा में वर्तमान नहीं है।”

“पण्डित जी, क्या आपने सस्कृत-शिक्षा के आर्थिक पहलू पर भी विचार किया है? यदि सस्कृत-शिक्षा प्राप्त करने के बाद छात्र विद्वान् बन कर भी अपनी जीविका नहीं कमा सकता तो ऐसी शिक्षा से क्या लाभ? क्या इसका परिणाम यह नहीं होगा कि सस्कृत पढ़ने वालों की संख्या उत्तरोत्तर कम होती जायगी।” मेरा प्रश्न सुनकर त्रिपाठी जी गम्भीर होकर बोले “तुम्हारा कहना सही है। मैं स्वयं इस विषय में बहुत चिन्तित हूँ। मैंने शासन पर बराबर यह दबाव डाला है कि केन्द्रीय और प्रांतीय शासन की प्रतियोगिता परीक्षाओं में सस्कृत भाषा को भी उत्तर देने का ऐच्छिक माध्यम स्वीकार किया जाय। सस्कृत के विद्यार्थी और स्नातक पाश्चात्य शिक्षा-पद्धति वाले छात्रों और स्नातको से योग्यता में किसी प्रकार कम नहीं होंगे। यदि विज्ञान का स्नातक, जो कला और शास्त्र (आर्ट्स) के विषयों से पूर्ण अनभिज्ञ होता है, प्रतियोगिता परीक्षाओं में बैठ सकता है तो उसी न्याय के अनुसार सस्कृत के स्नातक उनके अधिकारी क्यों नहीं हैं? मैंने प्रदेशीय शासन से यह भी अनुरोध किया है कि वह यदि हर जिले के अपने कार्यालयों में एक-एक सस्कृत के स्नातक को नौकरी दे तो इससे सस्कृत के छात्रों के लिए सरकारी नौकरियों का द्वार खुल जायगा और साथ ही सरकारी कार्यालयों में हिन्दी में लिखा-पढ़ी करने की सुविधा भी प्राप्त हो जायेगी क्योंकि सस्कृत के छात्र अंग्रेजी में लिखे पत्रों, आलेखों आदि का हिन्दी में बहुत अच्छा अनुवाद कर सकते हैं। साथ ही मैंने शासन से यह भी अनुरोध किया कि वह अन्य विश्वविद्यालयों पर दबाव डाले कि वे सस्कृत विश्व-विद्यालय की परीक्षाओं और उपाधियों को मान्यता प्रदान करें ताकि सस्कृत के विद्यार्थी अन्य विश्व-विद्यालयों की परीक्षाओं में बैठ सकें। यदि सरकार मेरे सभी सुझावों को स्वीकार कर ले तो सस्कृत शिक्षा प्राच्य स्नातको की जीविका का प्रश्न बहुत कुछ हल हो जायगा।”

सस्कृत-शिक्षा के सम्बन्ध में मेरा अन्तिम प्रश्न था, “क्या सस्कृत-शिक्षा-पद्धति का आधुनिकीकरण नहीं किया जा सकता? क्या आप नहीं सोचते कि सस्कृत की वर्तमान शिक्षा-पद्धति ऐसी है जिससे छात्र कूप-मण्डूप बने रह जाते हैं और समाज में अन्य विश्वविद्यालयों से शिक्षित लोगों के सामने हीनता का अनुभव करते हैं?” इस प्रश्न के उत्तर में त्रिपाठी जी ने कहा, “आधुनिकीकरण शिक्षा का नहीं, जीवन का होता है। आधुनिकता जीवन के दृष्टिकोण और जीवनविधि में होती है। ज्ञान तो विविध विषयों का अलग-अलग होता है और सबमें उसका स्तर-भेद होता है। जिस तरह रसायनशास्त्र या भौतिकी में उच्च उपाधि प्राप्त करके भी कोई बड़ा विद्वान् और कोई सामान्य ज्ञाता होता है उसी तरह सस्कृत के दर्शन, ज्योतिष, व्याकरण आदि विषयों में भी होता है। अतः विषयगत ज्ञान के क्षेत्र में आधुनिकता का नहीं, पूर्णता का महत्त्व होता है। किन्तु यह भी आवश्यक है कि प्राचीन ज्ञान के साथ आधुनिक ज्ञान-विज्ञान को उपलब्ध करने की सुविधा होनी चाहिये। इसके दो तरीके हो सकते हैं—



(१) आधुनिक ज्ञान विज्ञान की पुस्तकें हिन्दी और संस्कृत भाषा में पर्याप्त सख्या में उपलब्ध हों और संस्कृत के छात्र सामान्य ज्ञान के लिए उन्हें पढ़ें।

(२) संस्कृत के छात्रों की जीवन विधि अन्य विद्यालयों और विश्वविद्यालयों के छात्रों की जीवन-विधि के समान हो। ऐसा होने पर वे समाज में हीनता का अनुभव नहीं करेंगे। दूसरी ओर समाज और सरकार का भी यह उत्तरदायित्व है कि वे संस्कृत-शिक्षा-प्राप्त लोगों को हीन न समझे बल्कि उन्हें आदर और सम्मान दें। प्राचीन काल में राजा उपाधियों द्वारा तथा दरबार में ऊँचा आसन देकर पण्डितों को सम्मानित करता था। अंग्रेजी सरकार बड़े पण्डितों को महामहोपाध्याय की उपाधि देती थी। इस तरह की उपाधियों का फिर प्रचलन होना चाहिये। पद्मश्री “पद्मभूषण” आदि उपाधियों से पण्डितों का सम्मान नहीं हो सकता। ऐसा होने पर संस्कृत के विद्वानों और छात्रों में आत्म गौरव का भाव आयेगा और उनके मन में हीनता की ग्रन्थि दूर हो जायेगी।”

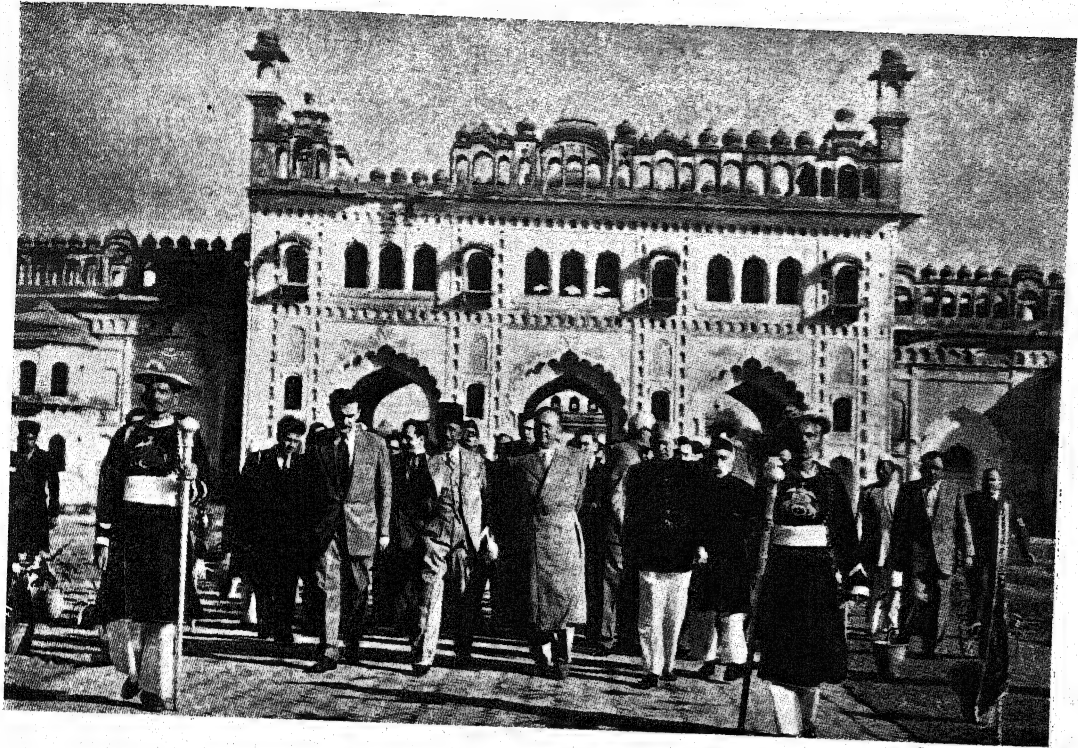
मेरा समय पूरा हो चला था और मेरे प्रश्न भी प्रायः समाप्त हो चुके थे। इसी बीच एक अन्य विश्वविद्यालय का एक शोध छात्र त्रिपाठी जी से मिलने के लिए आया। अपनी बातें बताते हुए वह रोने लगा। मैंने देखा कि उसके गिरते हुए आँसुओं को देखकर त्रिपाठी जी का हृदय विगलित हो गया। मैं सोचता था कि सफल शासक होने के कारण उनका हृदय अत्यन्त कठोर होगा। किन्तु इस घटना से मेरे विचार बदल गये। मैं सोचने लगा कि यह महापुरुष, जो एक विश्वविद्यालय के उपकुलपति की कुर्सी पर बैठा है, जिसकी मेज पर चारों ओर फाइलों का ढेर लगा है, जो समस्याओं को देखते ही उनकी जड़ तक पहुँच जाता और उनका समाधान खोज कर ही दम लेता है, एक सफल शासक, गम्भीर विचारक, विविध विषयों का ज्ञाता पटु तार्किक, सच्चा देशप्रेमी, प्रगतिशील और उदार विचारों का पोषक, धर्म के तत्त्वों का ज्ञाता, अत्यन्त व्यवहार-कुशल, मानवों का सच्चा पारखी, कुशल राजनीतिज्ञ आदि तो है ही, उसका हृदय भी करुणा का सागर है। मैंने अनुभव किया कि विद्या का ऐसा सच्चा अनुरागी, शिक्षा का इतना बड़ा उन्मायक आज हृदय में एक बेचैनी का अनुभव कर रहा है कि देश के प्रत्येक व्यक्ति को सम्यक् शिक्षा दिलाने के लिए जितना कुछ किया जा सकता है, आज स्वतंत्र भारत में वह नहीं किया जा सकता है। जिलाधीश के रूप में कार्य करते समय ही जिन्होंने गोरखपुर में एक विश्वविद्यालय की स्थापना का संकल्प किया था, जिसके लिए उन्होंने अथक साधना की, आज उनकी वह कल्पना साकार हो चुकी है, किन्तु कितने लोग जानते हैं कि किस गम्भीर वेदना और महती करुणा ने उन्हें गोरखपुर में विश्व-विद्यालय स्थापित करने के लिए प्रेरित किया था? गोरखपुर ही नहीं, समस्त पूर्वी उत्तर प्रदेश की जनता की भयंकर गरीबी और अशिक्षा को देखकर वहाँ की जनता के प्रति उनका विशाल हृदय करुणा से द्रवीभूत हो उठा था और उसी महती करुणा से परिचालित होकर उन्होंने महामना प० मदनमोहन मालवीय की भाँति गोरखपुर में एक विश्वविद्यालय की स्थापना का व्रत लिया था। उसी करुणा और साथ ही भारतीय संस्कृति के प्रति उत्कट श्रद्धा ने उन्हें संस्कृत विश्वविद्यालय का उपकुलपति पद स्वीकार करने के लिए विवश किया था। मैंने मन ही मन फाइलों से घिरे उस तपोनिष्ठ मनस्वी के चरणों पर अपने शत-शत प्रणामों की सुमनाञ्जलि बिखरा दी। किन्तु प्रत्यक्षतः मैंने अपने कागज-पत्र समेट कर दोनों हाथ जोड़ उन्हें प्रणाम किया और उनके व्यक्तित्व का गम्भीर प्रभाव लेकर उनके पास से विदा हुआ।

## त्रिपाठीजी की दुर्लभ विशेषताएँ

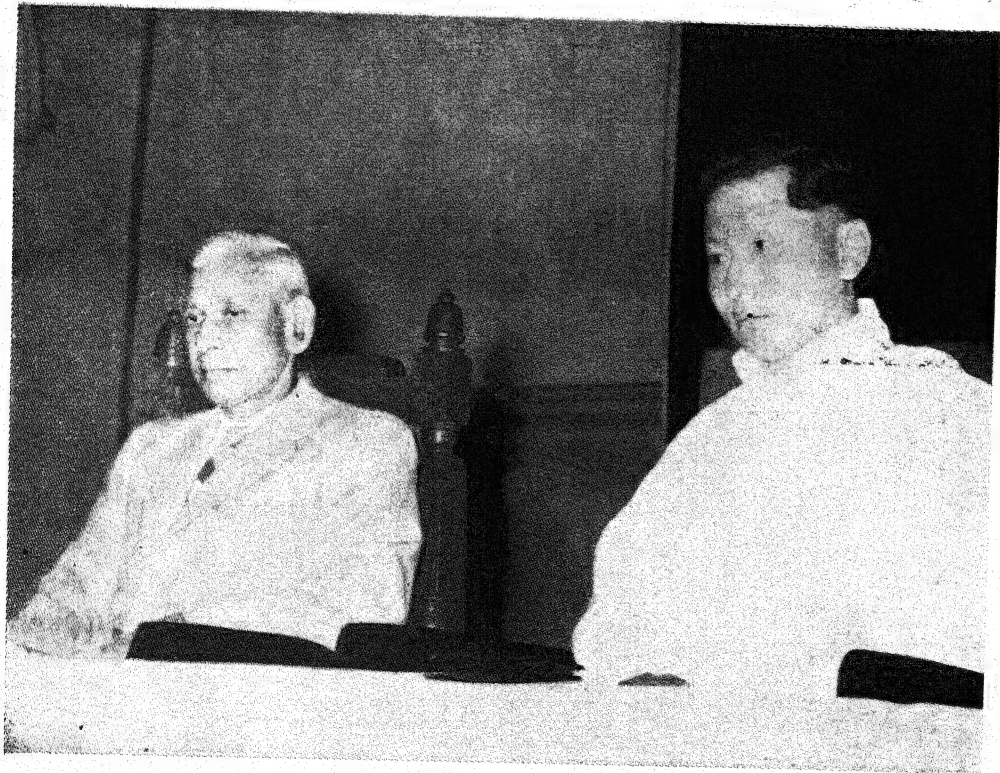
रामप्रताप त्रिपाठी, शास्त्री

नितान्त गौर वर्ण के सुगठित मझोले शरीर पर छोट श्वेत बालो वाले त्रिपाठी जी के मनोमोहक व्यक्तित्व की छाप प्रथम दर्शन में ही परिणामदायिनी होती है। उनके प्रशस्त चमकते ललाट पर वृद्धावस्था की सगिनी झुर्रियों को अभी कोई स्थान नहीं मिला है। उनकी वाणी में युवकोचित सरसता एवं बहुमुखी अनुभूतियों का विचित्र सगम है। उनकी आँखों में आन्तरिक निश्चलता एवं सहज सगिनी प्रतिभा का मोहक तेज है। ईषद्स्मित उनके मुख की भगिमा सहज रूप में ही सोहिनी है, और हम कह सकते हैं कि कुल मिलाकर प्रकृति ने उन्हें दुर्लभ उपादानों से विमण्डित किया है। उनकी कुलीनता एवं अभिजात्य भावना को उनकी वैयक्तिक सदाचरण निष्ठा के कारण जो गरिमा मिली है वह इस अणु युग में दीपक लेकर ढूँढने की वस्तु है।

सहसा विश्वास भी नहीं होता कि जो व्यक्ति प्रशासन के ऊँचे से ऊँचे पदों पर रहा है, जिसे प्रतिदिन राजनयिक सामाजिक एवं सांस्कृतिक कार्यक्रमों में सर्व सामान्य जनता के सग खान-पान एवं सम्मान प्राप्त करने को विवश होना पड़ा है वह प्रतिदिन घण्टों बैठ कर एकास्तिक पूजा-पाठ और जप-तप का अवसर कहाँ से निकाल लेता है। अंग्रेजी वेषभूषा एवं रहन-सहन के लिए परिस्थितिवश विवश अथवा वाल्यकाल से ही अभ्यस्त त्रिपाठी जी को बाहर से देखकर कोई भी यह मानने के लिए विवश है कि वह अत्याधुनिक विचारों के प्रगतिशील अधिकारी रहे होंगे किन्तु उनके सांनिध्य में कुछेक क्षणों के लिए भी यदि किसी को रहने का अवसर मिले वह भी मेरी ही भांति यह जानकर कुतूहल में पड़ जायगा कि त्रिपाठी जी भीतर से कट्टर सनातनी एवं सामाजिक मान्यताओं में पुरातन पावनता के पक्के पुजारी हैं। तीर्थों एवं व्रतों में, दान एवं पुण्य के प्रसंगों में पूजा-पाठ एवं जप-तप के कार्यक्रमों में वह काशी के निष्ठावान् पण्डितों से पग भर भी पीछे नहीं हैं। आधुनिक ज्ञान एवं विज्ञान के प्रति सहज जिज्ञासा रखकर भी वह अध्यात्म एवं भक्ति के क्षेत्र में अडिग आस्था रखते हैं। उनके सस्कारों में हमारे देश के प्राचीन ऋषियों की वाणी एवं अनुभूतियों का व्यापक प्रभाव पड़ा है और आज आधुनिक तथा प्राचीन युगों की सन्धि बेला में वह एक ऐसे महामानव हैं, जिनकी दृष्टि भविष्य के नवनिर्माण के प्रति अत्यन्त सजग है किन्तु उनके भावप्रवण हृदय तथा सस्कारों में अपने अतीत के गौरव का प्रतिक्षण ध्यान है। वह विज्ञान की चकाचौध में सामान्य जन की भांति न दिग्भ्रान्त हुए हैं और न पाश्चात्य शिक्षा-दीक्षा एवं कुसस्कारों के प्रवाह में विचलित हुए हैं। यह एक सयोग ही समझना चाहिए कि उनके अब तक के जीवन का बहुलांश सरकारी मशीनरी में एक ऐसे पुर्जे की भांति बीता जो समूचे यन्त्र के साथ चलने के लिए विवश था, किन्तु ज्यों ही अवसर मिला अपनी बहुमुखी प्रतिभा एवं व्यक्तित्व के विकास का उन्होंने अपूर्व उदाहरण प्रस्तुत किया। यदि आरम्भ से ही कही उन्हें आज की भांति स्वतंत्रता का वातावरण मिला होता इसमें आश्चर्य की बात नहीं कि अपनी अनुपम सघटन एवं कर्तृत्व शक्ति के कारण वे राष्ट्र के ~~समाजिक~~ <sup>राष्ट्रीय</sup> ~~कार्य~~ <sup>कार्यों</sup> की अग्रणी पक्ति में विराजते होते।



मार्शल-टीटो के साथ



महाराजा सिक्किम के साथ, जनवरी १९६५



श्री तथा श्रीमती के. एम. मुंशी राज्यपाल उत्तरप्रदेश के साथ

जन्म से ही अनवद्य प्रतिभा एव विलक्षणता के धनी त्रिपाठीजी को आगे बढ़ने में कठिनाइयों का कोई सामना नहीं करना पड़ा। उन्होंने अपने उज्ज्वल छात्रजीवन की भाँति ही अपने गार्हस्थ्य-जीवन में भी सदैव उल्लेखनीय उपलब्धियाँ प्राप्त की। ब्रिटिश शासन की भाँति स्वतन्त्रतत्त्वों पर राष्ट्रीय शासन में भी अपने दुर्लभ गुणों एव विशेषताओं का उचित उपहार अर्जित किया। ऐसा लगता है जैसे कोई मेल ट्रेन अनवरत अपने दीर्घ गन्तव्य पर विघ्न-बाधाओं और अवरोधों को दबाती हुई बढ़ती चली जा रही हो और दर्शक अनुभव करते हो कि उसका अन्तिम गन्तव्य अब भी समीप नहीं है। डिप्टी-कलेक्टर से कलेक्टर बनने की दूरी को उन्होंने बड़े लाघव से पार किया। और उसके बाद जो कुछ उन्हें अयाचित रूप में प्राप्त हुआ वह भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं रहा। अपनी विशेषताओं के कारण अपने व्यावहारिक जीवन में उन्होंने अपने सैकड़ों सहगामियों का ही अतिक्रमण नहीं किया वरन् अपने सैकड़ों अग्रगामियों को भी पीछे धकेल दिया और अपने सैकड़ों अनुयायियों के सामने आश्चर्य और विस्मय के साथ जो आदर्श प्रस्तुत किया है वह कभी पुराना नहीं हो सकता।

त्रिपाठीजी ने अपना निर्माण स्वयं किया है। न वे किसी बड़े बाप के बेटे रहे और न किसी महापुरुष की कृपा-दृष्टि का प्रसाद ही उन्हें प्राप्त हुआ। अपने उज्ज्वल गुणों तथा निष्कलुष कृतित्वों के कारण उन्होंने सर्वत्र उज्ज्वल कीर्ति पैदा की। जहाँ कहीं वह रहे आज भी वहाँ स्मरण किए जाते हैं और ऐसे व्यक्ति दुर्लभ हैं जो उनके सम्पर्क में आकर उनसे प्रभावित और आकर्षित हुए बिना बचे हों। उन्हें हम अजातशत्रु बना नहीं सकते क्योंकि अवतारी महापुरुषों के भी निन्दक उनके साथ ही जन्म लेते हैं किन्तु इतना अवश्य कह सकते हैं कि त्रिपाठीजी हैं जो अपने विरोधियों के लिए भी सम्मान के पात्र हैं। उनके विरोधी भी उनकी विशेषताओं से ईर्ष्या करते हैं और उनकी दैनन्दिन बढ़ने वाली कीर्ति से स्पर्द्धा करते हैं। व्यक्ति के रूप में वे भी त्रिपाठीजी का लोहा मानते हैं और उनकी प्रशासनिक एव रचनात्मक प्रतिभा को आदर देते हैं।

त्रिपाठीजी के स्वभाव में सहज सहानुभूति के साथ विवेक एव निःस्वार्थ उदारता के साथ कर्तव्य-निष्ठा का मणि-कांचन योग है। वे अपने विरोधियों के प्रति न्याय बरतते हैं और आवेश के क्षणों में भी अपने पद तथा व्यक्तित्व के गौरव की रक्षा करते हैं। उनमें अपने विरोधियों से डटकर लोहा लेने की अद्भुत क्षमता है किन्तु किसी भी परिस्थिति में वह ऐसा कोई कदम नहीं उठाते जिसके कारण उनकी न्यायनिष्ठा को आँच लगे। कई वर्षों तक उनके जीवन को अति समीप से देखने का मुझे जो सयोग मिला है, उसके आधार पर मैं यह कह सकता हूँ कि वे इस सुभाषित की प्रत्येक पक्ति के मूर्तमान उदाहरण हैं

‘विपदि धैर्यमथाभ्युदयेक्षमा सदसि वाक्पटुता युधि विक्रमः।

यशसि चामिरुचिर्कसन श्रुतौ प्रकृतिसिंहमिदं हि महात्मनाम्॥’

मैंने उन्हें उस विपत्ति के क्षणों में भी समीप से देखा है जब उनकी अतीव प्रिय कन्या का भरी-जवानी में दो अबोध बच्चों को छोड़कर अकस्मात् देहावसान हो गया था। सयोगात् उनके लड़के का विवाह-समारोह भी उसी के आस-पास था। किन्तु सचमुच वह हैरत में डालने वाली उनकी अनुपम धैर्यशीलता थी। भीतर से अत्यन्त द्रवित एव दुःखी होते हुए भी त्रिपाठीजी ने अपने दैनिक कर्तव्यों में कभी ढील नहीं दी और उस विपदा को इस प्रकार पार किया जैसे वह उनके जीवन की कोई सामान्य घटना हो। इसी प्रकार उनके अभ्युदय के क्षणों को भी मैंने अत्यन्त समीप से देखा है।

उत्तर प्रदेश की पाँच महानगरियों में से चार को त्रिपाठीजी के प्रबन्ध-कौशल एवं सर्वतो-मुखी व्यक्तित्व का प्रसाद प्रत्यक्ष अनुभव करने का अवसर मिला है। इन चारों महानगरों में वे ऊँचे-से-ऊँचे पदों पर रहे। इलाहाबाद में वह जिलाधीश रहे तथा बाबू में जनसेवा आयोग के सम्माननीय सदस्य रहे। लखनऊ में ६ वर्षों तक डिप्टी कमिश्नर के महत्वपूर्ण पद पर रहे। कानपुर में हमारे देश के प्रमुख उद्योग प्रतिष्ठान के उप प्रमुख सचालक रहे और विद्या की नगरी वाराणसी में वाग्देवता के सर्व प्रशंसित मन्दिर संस्कृत विश्वविद्यालय के उपकुलपति हैं। इस प्रकार लाखों व्यक्तियों से उनका प्रत्यक्ष सम्पर्क रहा किन्तु महत्त्व तथा दायित्व के ऐसे महान् पदों ने त्रिपाठीजी को कभी अमर्यादित नहीं किया। इन पदों पर रहकर उन्होंने जो महती मर्यादाएँ स्थिर की, उनका अनुवर्तन उनके परवर्तियों के लिए भी कम कठिन नहीं रहा। छोटों और बड़ों के साथ उनके सम्पर्क की कार्य-सरणि अनुपम रही। उनसे मिलकर अपने उद्देश्यों में असफल व्यक्ति भी कभी असन्तुष्ट नहीं हुआ क्योंकि उनकी वाणी और विचारों की सादगी का प्रभाव अमोघ होता है। वे जानते हैं कि कार्य करना या न करना परिस्थिति पर निर्भर करता है किन्तु दैवप्रदत्त सुनृत तथा मधुरवाणी का वरदान इसीलिए है कि किसी का चित्त न दुखाया जाय।

अपनी कलकटरी के जमाने में त्रिपाठीजी को भी बड़े-बड़े सघर्षों तथा कठिन अवसरों का सामना करना पड़ा है। गोरखपुर, इलाहाबाद तथा उत्तर प्रदेश की राजधानी लखनऊ—ये तीनों ही नगर तथा जनपद हमारे प्रदेश की समस्याओं के प्रमुख केन्द्र हैं। नवप्राप्त स्वतन्त्रता में सर्व सामान्य जनता को प्रशासन से सुखी तथा सन्तुष्ट रखना असम्भव है, इन जनपदों में जो नेता हैं उनका केन्द्रीय तथा राज्य-शासन में ऊँचे-ऊँचे पदों पर विराजमान नेताओं से प्रत्यक्ष सम्पर्क है और आये दिन यहाँ हड़ताल एवं प्रदर्शन की विकट स्थिति पैदा होती रहती है किन्तु या तो त्रिपाठीजी इतने भाग्यशाली थे जो इनके दीर्घ कार्यकाल में भी कोई ऐसा प्रसंग नहीं उपस्थित हुआ जिसमें इन्हें अप्रियता अथवा निन्दा प्राप्त हुई हो अथवा इनमें ऐसी प्रशासनिक प्रतिभा तथा प्रखर प्रत्युत्पन्मति है जो ऐसे अवसरों पर इनकी सब प्रकार से रक्षा करती है। इन्हीं कठिनाइयों को जीतने के बाद ही इन्हें आज की वह पृष्ठभूमि प्राप्त हुई है जहाँ अपने अब तक के छिपे हुए गुणों का विकास करने के इन्हें शुभावसर मिले हैं।

जनता और नेता—दोनों वर्गों पर समान प्रभाव रखने वाले त्रिपाठीजी के मनोमोहक व्यक्तित्व में उनकी प्रशासनिक पटुता एवं रचनात्मक प्रतिभा ने चार चाँद लगा दिये हैं। गोरखपुर में ही उनके छात्र-जीवन का आरम्भ हुआ, वही के वह निवासी भी थे, क्योंकि उनका गाँव बरपार पहले गोरखपुर में ही था, वही पर उन्होंने अपनी वकालत का आरम्भ किया था और यह एक दुर्लभ उदाहरण है कि स्वयं उनके विरोध करने पर भी उन्हें गोरखपुर में ही सर्वप्रथम जिलाधीश नियुक्त किया गया। लोग सोचेंगे कि यह एक स्वर्ण सयोग था, किन्तु मैं कहूँगा कि उनके जीवन में यह एक अग्निपरीक्षा थी। अपनी जन्म एवं कर्मभूमि में प्रशासन के ऐसे महत्वपूर्ण पदों पर रहकर अपनी लोकप्रियता की सुरक्षा सर्वदा खतरे में होती है। कारण स्पष्ट है। 'सर्वं स्वार्थं समीहते' के सिद्धान्त को मानव जाति से कभी पृथक् नहीं किया जा सकता और न सबको सन्तुष्ट ही किया जा सकता है। किन्तु त्रिपाठीजी थे जिन्होंने अपने अपूर्व कौशल से वहाँ भी अनुपम लोकप्रियता का अर्जन किया और अपने कठोर कर्तव्यों के सफल निर्वहन के साथ वहाँ एक ऐसे वृक्ष का बीजारोपण किया जो आर्थिक विपन्नता, गरीबी, अशिक्षा एवं पिछड़ेपन की सच्ची परिभाषा से विभूषित उस पूर्व उत्तरप्रदेश की



मरुभूमि का कल्पद्रुम बन गया। मेरा तात्पर्य आज के उस गोरखपुर विश्वविद्यालय से है, जिसके विशाल भवन की एक-एक ईंटों में त्रिपाठीजी के कर्तव्य एवं भविष्यदर्शिनी प्रतिभा का परिणाम परोया हुआ है। उन्होंने अपनी जन्मदात्री मातृभूमि का ऋण जिस रूप में अदा किया, उसका बखान आने वाली वे पीढ़ियाँ करेगी, जिनको उस कल्पद्रुम की छाया में अपने दुःखदैव्य जड़-मूल से मिटाने का सुयोग प्राप्त होगा।

मुझे वह अवसर कभी नहीं भूलेगा जब हिन्दी साहित्य सम्मेलन के दीक्षान्त समारोह का उन्होंने उद्घाटन १९५७ में किया था। उनके भाषण में कुछ नई चीजें भी थी और अन्य लोगों द्वारा बार-बार दुहराई जाने वाली चीजें भी थी, किन्तु उन्होंने जिस ढंग से उन्हें प्रस्तुत किया, उसकी प्रशंसा सर्वत्र की गई और उनके भाषण की छाया में दीक्षान्त समारोह के मुख्य प्रवक्ता का भाषण दब-सा गया और जो लोग समारोह में आये थे, उन्हें त्रिपाठीजी की वक्तृत्व-शक्ति का चमत्कार देखकर आश्चर्यचकित हो जाना पड़ा। स्मरणीय है कि सम्मेलन के उस समारोह में इलाहाबाद उच्च न्यायालय के दर्जनों न्यायाधीश, प्रमुख एडवोकेट, सरकारी अधिकारी, हिन्दी के शीर्षस्थ साहित्यकार एवं नागरिक उपस्थित थे और त्रिपाठीजी के सार्वजनिक भाषण का वह प्रमुख स्थल था।

इसी प्रकार रूस के सांस्कृतिक प्रतिनिधि मण्डल का जब हिन्दी साहित्य सम्मेलन के सग्रहालय में सार्वजनिक समादर किया गया तो त्रिपाठीजी उस अवसर पर भी प्रमुख प्रवक्ता रहे। उन्होंने उस भव्य समारोह का सभापतित्व किया था और समारोह में इतनी भीड़ थी कि समूचा सग्रहालय का हाल भरा हुआ था जिसमें कवियों, लेखकों, एवं साहित्यकारों की बहुलता थी।

श्वेत दुग्ध धवल बन्द गले के ऊनी कोट तथा श्वेत फुलपाइण्ट में सज्जित त्रिपाठीजी का नितान्त गौरवर्ण का देदीप्य मुखमण्डल रूसी अभ्यागतों के बीच में इस प्रकार मिल गया जैसे वे भी उन्हीं में से कोई हो। उनका भाषण भी नितान्त समयानुरूप था। भारतीय संस्कृति, सभ्यता तथा कला के मार्मिक सन्दर्भों पर उन्होंने जिस ढंग से प्रकाश डाला उसका प्रभाव अतिथियों पर भी गम्भीरता से पड़ा और दर्शकों ने अनुभव किया कि सचमुच त्रिपाठीजी ही इस अवसर के लिए सर्वाधिक उपयुक्त व्यक्ति थे।

त्रिपाठीजी की मुझ पर सहज कृपा-दृष्टि रही है। यह मेरा सौभाग्य रहा जो प्रथम दर्शन के दिन से ही स्व० राजर्षि टण्डनजी की भाँति उनका भी विश्वास एवं स्नेह मुझे प्राप्त हुआ। जब तक वे प्रयाग में रहे प्रायः सप्ताह में एक बार उनसे अवश्य भेंट होती थी और उस अवसर पर उनकी सजग प्रवृत्तियों एवं बहुमुखी जानकारीयों से लाभ उठाने के सदवसर से मैं वंचित नहीं होता था। अपने प्रियजनों तथा मित्रों के प्रति उनमें कितना स्नेह भरा है, इसका अनुभव वे ही लोग करते हैं जिन्हें ऐसा अवसर मिलता है। वे सचमुच सहज हितैषी प्रकृति के हैं और विरोधियों का अहित करने से भी दूर रहते हैं। उनका स्नेह सदैव अकृत्रिम तथा आडम्बर विहीन होता है यद्यपि अपनी अवस्था से कम उम्र के लोगों को भी वह उठकर आदर देते हैं तथा विद्वानों एवं गुणीजनों के प्रति सम्मान प्रकट करने में अपनी मर्यादा को भी भुला देते हैं।

इस प्रकार आज के स्वार्थ भरे युग में त्रिपाठीजी के स्वभाव की ये विशेषताएँ परम दुर्लभ हैं। इन्हीं के कारण वे उत्तरोत्तर उन्नति के पथ पर अग्रणी होते रहे हैं और इन्हीं से उनकी प्रतिभा एवं कर्तृत्व शक्ति का मनोरम शृंगार हुआ है। ईश्वर उन्हें शतायु करे जिससे उनके भीतर छिपी क्षमताओं का सुफल भोगने के अनेक अवसर हमारे देशवासियों को प्राप्त होते रहें।

## त्रिपाठीजी : व्यक्तित्व और विचार

(रूप, कर्म और विचार—व्यक्तित्व के ये ही तीन मूल तत्त्व हैं। रूप से व्यक्तित्व प्रकट होता है, कर्म से उसका परिचय मिलता है और विचार से उसे प्रेरणा मिलती है। मानवी श्रद्धा का पात्र वही व्यक्ति बन पाता है, जिसमें इन तीनों तत्त्वों का समन्वय हो, मन, कर्म और वचन की एकता से ही महत्त्व निर्मित होता है—‘मनस्येक वचस्येक कर्मण्येक महात्मनाम्’। श्रद्धेय—यह विशेषण इसी सोचे-विचारे विश्लेषण के आधार पर है—त्रिपाठीजी का प्रभावशाली आकार (रूपतत्त्व), शासन और शिक्षा के क्षेत्र में उनके कर्म और अनेक अवसरों पर प्रकट हुए उनके विचार किसी व्यक्ति के निकट उन्हें श्रद्धास्पद बना देते हैं। उनके विचार और वक्तव्य उनकी दृढ़ इच्छा, अनयक कर्तव्यपरायणता और अपूर्व आदर्श के प्रतीक हैं। यहाँ भाषा, शिक्षा, संस्कृति और संस्कृत के सम्बन्ध में उनके विचारों की एक झोंकी प्रस्तुत है, परमादर के पात्र और अशेष श्रद्धा के भाजन त्रिपाठीजी के ये विचार न केवल उनके मन स्फटिक की निर्मल झोंकी ही उपस्थित करते हैं, आज के सामाजिक सन्दर्भ में प्रेरणादायक भी हैं और मननीय भी, दिग्दर्शक भी हैं और अनुकरणीय भी; एक और इनमें जीवन का अपार अनुभव है, दूसरी और तटस्थ विचारण-शक्ति भी।)

—देवर्षि सनाढ्य

### भाषा

जो एकता एक भाषा के द्वारा होती है, जो अपनत्व की भावना एक भाषा बोलने वालों के बीच होती है, वह अन्य कृत्रिम साधनों से नहीं हो सकती।

भारत की राष्ट्रीय भाषा बनने का हिन्दी का दावा किसी भी दृष्टि से निर्विवाद है। यह पैंतालीस प्रतिशत जनसंख्या की भाषा तथा पन्द्रह में से छ बड़े राज्यों की मातृ-भाषा है। यह ऐसी भाषा है, जो सभी बड़े-बड़े शहरों में बोली जाती है।

प्रत्येक राज्य के लिए शिक्षा का माध्यम प्रादेशिक भाषाओं के बनाने के स्थान पर हमें हिन्दी को सभी महाविद्यालयों तथा विश्वविद्यालयों में शिक्षा का माध्यम बनाना चाहिए तथा प्रादेशिक भाषाएँ राजकीय महाविद्यालयों तथा विश्वविद्यालयों में अनिवार्य विषय बनायी जायँ।

भाषा ऐसी होनी चाहिए कि जिसमें हर प्रकार के विचार व्यक्त किये जा सकें, जिसमें साधारण जनता अपने विचारों को व्यक्त कर सके और गहन विषयों का प्रतिपादन भी हो सके।

विदेशी राज अब इस देश से चला गया है और हम अंग्रेजों का बहुत बातों में विरोध कर रहे हैं फिर भी हम उनकी भाषा के दास हो रहे हैं। कुछ लोगों को, जो अंग्रेजी भाषा के विशेषज्ञ हैं, जिन्हें हिन्दी राष्ट्रभाषा हो जाने से अंग्रेजी भाषा का ज्ञान—जिसे उन्होंने बड़े परिश्रम से प्राप्त किया था—प्रदर्शन करने का अवसर मिलने से बड़ी ठेस-सी लगती है, वे लोग अब भी अंग्रेजी को राष्ट्रभाषा बनाने के प्रयत्न में तल्लीन हैं।



भाषा की श्रेष्ठता उसके साहित्य और शब्दावली के ऊपर निर्भर होती है। साधारण बोलचाल में साधारण शब्दों का प्रयोग हो सकता है और होता ही है। किन्तु किसी गहन विषय का प्रतिपादन साधारण शब्दों द्वारा नहीं हो सकता, उसके लिए विशेष शब्दों की आवश्यकता होती है, जिनमें सार-गर्भिता हो, जिससे कतिपय शब्दों द्वारा ही पूर्ण भाव व्यक्त किये जा सकें।

अंग्रेजी को बलपूर्वक बाँधे रखना देश की सभी भाषाओं के सामर्थ्य के लिए बाधा है, न केवल राष्ट्रभाषा के लिए।

### शिक्षा

शिक्षा का मन्तव्य मनुष्य को एक आदर्श मनुष्य बनाना ही हो सकता है, जिसमें मनुष्य का ऐसा सर्वोन्मुखी विकास हो, जिससे कि उसके मस्तिष्क का पूर्ण विकास हो, वह सर्व-शास्त्र-सम्पन्न पूर्ण पण्डित हो, उसमें उन सभी गुणों का समावेश हो, जिससे उदारता सत्यता, देश-प्रेम, परोपकारिता, शौर्य, सौहार्द, शुद्ध और सात्त्विक चरित्र इत्यादि सब बातों का समन्वय हो, जिसमें व्यक्तिगत, पारिवारिक, सामाजिक, राष्ट्रीय तथा अन्तर्राष्ट्रीय हितों का समन्वय हो, जिससे कि मनुष्य अपनी व्यक्तिगत आवश्यकताओं की पूर्ति तो कर ही सके, परिवार के लिए भी उपयोगी सिद्ध हो, जाति और समाज-सेवा में भी प्रवृत्त हो, देश के प्रति उसमें प्रगाढ़ प्रेम और भक्ति हो और जगत् के प्रति कोई द्वेष भावना न हो, जो सबके सुखों की आकांक्षा करता हो।

शिक्षा का अर्थ है 'कर सकने की इच्छा', और विद्या का अर्थ है 'प्राप्ति'। शिक्षा एक तैयारी है, कायिक, वाचिक और मानसिक—तीनों स्तरों पर अपने को इस प्रकार साधने की कोई भी परिस्थिति आये, उसमें से हम अपनी तरी खे कर ले जा सकें। विद्या एक ऐसी सिद्धि है, जो इस तैयारी के बाद किसी को मिलती है, और जिसे मिलती है, वह स्वयं तो मुक्त हो ही जाता है, वह समस्त जाति का मुक्ति-दाता बन जाता है।

शिक्षा हमारी वैज्ञानिक हो, प्राविधिक हो, अर्थकारी हो, युगानुरूप हो, किन्तु उसके साथ ही धर्म का भी समावेश उसमें हो तो हमारे जीवन में, हमारे व्यवहार में, हमारे कार्य में, हमारे विचार में एक सयम होगा, एक मर्यादा होगी, एक सन्तुलन होगा।

शिक्षा जीवन का आधारभूत स्तम्भ है। वही मनुष्य के जीवन रूपी प्रासाद की नींव है।

जैसे शारीरिक वृद्धि के लिए शुद्ध और स्वस्थ भोजन की आवश्यकता है, जो शुद्ध और स्वच्छ रक्त और मज्जा का निर्माण करे, उसी प्रकार शुद्ध और सात्त्विक शिक्षा मनुष्य के मानसिक और नैतिक जीवन को पुष्ट और परिष्कृत बनाती है, जिसके माध्यम से मनुष्य अपने जीवन के लक्ष्य को प्राप्त कर सकता है और अपने देश के लिए उपयोगी हो सकता है।

देश की सस्कृति और सभ्यता का सारा ढाँचा शिक्षा के अनुरूप ही बनता है।

### संस्कृति

. भारत की संस्कृति धर्ममूलक और आध्यात्मिक है। हमारी संस्कृति जीवन और जगत् को सश्रम रूप में नहीं देखती और न दूसरे के दलन एवं विनाश में अपनी विजय एवं अपना अभ्युदय ही मानती है।

जिस संस्कृति के मूल में धैर्य, क्षमा, दम, अस्तेय, शौच, इन्द्रियनिग्रह, बुद्धि, विद्या (अध्यात्म विद्या), सत्य और अक्रोध जैसे सार्वभौम, सर्वमान्य एवं सनातन धर्म-तत्त्व विद्यमान हैं और जिस

संस्कृति का लक्ष्य है—“लोका समस्ता सुखिनो भवन्तु”, तथा “सर्वे भवन्तु सुखिनः”—उसकी उपादेयता एवं उदात्तता स्पष्ट है।

भारतीय संस्कृति त्यागमूलक है, वह अनावश्यक सचयन एवं संग्रहण को ही तिरस्कृत एवं असत्यतामूलक घोषित करती है। वह अनावश्यक सचयन एवं अपहरण को घोर निषिद्ध ठहराती है।

आज का विश्व ज्योति से तम की ओर, अमृत से मृत की ओर ज्ञान से अज्ञान की ओर, चेतन से जड़ की ओर बड़ी तेजी से बढ़ रहा है। ज्योति का गन्तव्य तिमिर, अमृत का प्राप्य मृत्यु, ज्ञान का लक्ष्य अज्ञान और चेतन का साध्य जड़ होना तो अत्यन्त सांस्कृतिक संकट है। आज पार्थिव की बलिवेदी पर अध्यात्म का बलिदान देने की प्रवृत्ति तीव्रता से बढ़ रही है। भारतीय संस्कृति के भीतर ही वह महान् क्षमता है, जो वैपरीत्य के इस महान् संकट को दूर कर सकती है।

पाश्चात्य वैज्ञानिकों ने प्रकृति के रहस्यों का भेदन करने में पर्याप्त कष्टसहन किया है, किन्तु इस अभूतपूर्व वैज्ञानिक उन्नति का उपयोग मानवहिताय न होकर मानवविनाशाय होने लगा है। इसका मौलिक कारण है सांस्कृतिक क्षुब्ध।

वैदिक काल से आज तक ज्ञानात्मक, सवेदनात्मक और क्रियात्मक व्यक्तित्व का उद्घाटन ही हमारा इतिहास और हमारी संस्कृति है।

संस्कृत संस्कृति का प्रतीक है। सम्पूर्ण भारतीय ज्ञान-विज्ञान इसी भाषा में संरक्षित है। सिन्धु-सरस्वती प्रभृति पुण्यसलिला नदियों के परम पावन तटों पर वेद-मन्त्रों से वायुमण्डल को पावन एवं स्पन्दित करनेवाले महर्षियों ने इस भाषा का ही प्रयोग किया है। याज्ञवल्क्य, वाल्मीकि एवं व्यास आदि महर्षियों ने अपने अद्वैत ज्ञान का उपदेश इसी भाषा में दिया है। विश्व की गूढ़तम ग्रंथियों को खोलनेवाले भगवान् शंकराचार्य के ब्रह्म और मायावाद की विचारणा इसी भाषा में हुई है। आज भी आसेतु हिमालय पर्यन्त हर गाँव, हर नगर एवं हर मन्दिर में उस भाषा का प्रतिध्वनन श्रुतिगोचर होता है। जहाँ कहीं हिन्दू धर्मावलम्बी लोग रहते हैं और उनके यहाँ वैदिक संस्कारों का सम्पादन होता है, वहाँ यही भाषा सुनी जाती है। हमें इस संस्कृत का प्रचार और प्रसार करना चाहिए। यदि संस्कृत नहीं रही तो संस्कृति भी नहीं रहेगी यह अकाट्य सत्य है।

## संस्मरण

### एक श्रद्धाञ्जलि

५० सुरतिनारायण मणिजी त्रिपाठी उन कतिपय भाग्यशाली पुरुषों में हैं जिन्होंने अपने चिरसंचित स्वप्न को जीवन में ही साकार होते देखा है। स्वर्गीय महामना मालवीय जी के समान त्रिपाठीजी ने भी न जाने कितनी रातें सरवार प्रान्त के केन्द्र गोरखपुर में एक विश्वविद्यालय के संस्थापन का स्वप्न देखने में ही व्यतीत किया है। त्रिपाठीजी गोरखपुर विश्वविद्यालय के जन्मदाता तो हैं ही आज भी वे उसके प्राण हैं। शायद ही कोई दिन ऐसा जाता हो जब उनके व्यस्त जीवन के बहुमूल्य क्षणों का कुछ अंश गोरखपुर विश्वविद्यालय के सर्वाधन और सपोषण की चिन्ता में न रत रहा हो। त्रिपाठीजी की सामाजिक सेवा का मूर्त स्वरूप यह विश्वविद्यालय पूर्वांचल की जनता के बीच ज्ञान और विद्या का प्रकाश अनन्त काल तक प्रदान करता रहेगा और त्रिपाठी जी की सामाजिक सेवाओं का मूल्यांकन आने वाली पीढ़ी और भावी इतिहासकार कृतज्ञतापूर्वक हृदय से करेंगे।

त्रिपाठीजी के प्रथम साक्षात्कार का सौभाग्य मुझे उस समय प्राप्त हुआ जब वे सरयूपारीण ब्राह्मण महासभा के अध्यक्ष के रूप में आज से ३० वर्ष पूर्व सभा के मुख-पत्र 'सरयूपारीण' के प्रकाशन और सम्पादन का प्रबन्ध करने के निमित्त गोरखपुर आए थे। उनकी प्रखर प्रतिभा, आकर्षक व्यक्तित्व और लोक-संग्रही भावना की एक अमिट छाप हमारे मानस पटल पर अंकित हो गई और उनके प्रति मेरे हृदय में जिस आदरभाव का संचार हुआ वह समय के प्रवाह से सबल पाकर प्रबल ही होता गया।

त्रिपाठीजी की सबसे बड़ी विशेषता है अपने सिद्धान्तों के प्रति उनकी अटूट निष्ठा और उन पर चलने का दृढ़ सकल्प। वे स्वभाव से अत्यन्त कोमल होते हुए भी अपने उच्च लक्ष्यों को प्राप्त करने के लिए पर्वत के समान अचल हैं और किसी भी कठिनाई का सामना करने के लिए सदैव तैयार रहते हैं। वस्तुतः कठिनाइयों और बाधाओं से लड़ते रहने में ही उन्हें आनन्द मिलता है क्योंकि उनके जीवन में नैराश्य के लिए कोई स्थान नहीं है।

श्रुति-स्मृति प्रतिपादित भारतीय सनातन संस्कृति के त्रिपाठीजी अनन्य उपासक हैं और उनके दैनिक जीवन के क्रिया-कलाप उसी के अनुकूल चलते हैं।

प्रयाग विश्वविद्यालय से एम० ए० तथा एल-एल० बी० की परीक्षाओं में अत्यन्त उच्च स्थान प्राप्त करने के अनन्तर त्रिपाठीजी ने शासन-तन्त्र में प्रविष्ट होकर कलेक्टर, सचिव तथा लोक सेवा आयोग के सम्मानित सदस्य के रूप में इस प्रान्त की सराहनीय सेवा की है। वे जिस पद पर रहे उसे उन्होंने अपने असाधारण गुणों के कारण चमकाया और वहाँ की जनता का आदर प्राप्त किया। इधर जबसे वे संस्कृत विश्वविद्यालय वाराणसी के उप-कुलपति हुए हैं प्रान्त में देववाणी संस्कृत के प्रचार एवं चर्चा की अभूतपूर्व लहर सी दौड़ गई है जिसने संस्कृत भाषा और भारतीय संस्कृति के प्रेमियों के हृदय को समुल्लसित कर दिया है।

त्रिपाठीजी शतायु होकर देश और समाज की उत्तरोत्तर सेवा करते रहे—यही मेरी कामना उस अनन्त के चरणों में है ।

—हरिश्चन्द्र पति त्रिपाठी  
न्यायमूर्ति, उत्तर प्रदेश, इलाहाबाद

## मेरे मणि : मेरे सहपाठी

मुझे मणिजी का सात लम्बे वर्ष (१९१४-२१) तक सहपाठी रहने का सौभाग्य प्राप्त रहा है। एक दिन की घटना याद आ रही है। छठवी कक्षा के स्पेशल क्लास में ज्यामिति पढ़ाई जा रही थी। अध्यापक महोदय ने पूरी कक्षा के विद्यार्थियों को अपनी-अपनी कापी पर ५", ७" व ८" की रेखाएँ अनुमान से खींचने को और फिर उसे स्केल से नापकर अशुद्धता की मात्रा लिखने को कहा। मणिजी की सभी रेखाएँ ठीक व मही खिंची थी। मैं तो उनके बगल में ही बैठा था। उनकी प्रतिभा को समझता था। परन्तु जब अध्यापक ने देखा तो सन्देह प्रगट किया। अन्य विद्यार्थी भी सदिग्ध थे। अध्यापक ने उन्हें तुरन्त ब्लैक-बोर्ड पर ३", ६" व ९" की रेखाएँ खींचने का आदेश दिया। जब मास्टर जो ने स्केल से रेखाओं को नापा तो वे सभी ठीक निकली। उन्हें कुछ विलक्षणता प्रतीत हुई और अनायास ही उनके मुख से कुछ आशीर्वचन निकल पड़े। मणिजी अपनी प्रखर बुद्धि के कारण सर्वदा ही कक्षा में उत्तम स्थान प्राप्त करते रहे यद्यपि उनका अधिकांश समय किताबी कीड़ा बनने की अपेक्षा समाज-सेवा में व्यतीत होता था।

विद्यार्थी काल से ही मैंने उनके अन्दर कुछ-न-कुछ नवीन योजनाएँ बनाने व उसको अपनी लगन तथा परिश्रम से पूर्ण करने की क्षमता देखी है। उन्होंने एक 'हिन्दू-छात्र-सभा' की स्थापना गोरखपुर में की। स्वयं प्रधान मंत्री का कठिन कर्तव्य निभाने को राजी भी हुए। इस सभा की साप्ताहिक बैठक होती थी। इसमें विद्यार्थियों के उत्थान व कल्याण की योजनाएँ बनती थी। वाद-विवाद, कविता-पाठ व अन्य छात्रोपयोगी मनोरंजन का आयोजन होता था। परीक्षा के बाद उत्तीर्ण विद्यार्थियों से पुस्तक दानस्वरूप प्राप्त करके एक पुस्तकालय की स्थापना हुई जो प्रतिवर्ष निचले कक्षा से उत्तीर्ण गरीब विद्यार्थियों को पढ़ने को दी जाती थी। इससे गरीब विद्यार्थियों की पुस्तक सम्बन्धी समस्याओं का समाधान होने के साथ-साथ उनमें इस सहानुभूति पूर्ण व्यवहार से एक 'सुरक्षा' की भावना का भी उदय होता था जो भविष्य में उनके सफल-जीवन बनने में सहायक होता था। यह सराहनीय कार्य मणिजी के ही अथक परिश्रम का परिणाम था। इस सभा के अन्तर्गत नगर में आकस्मिक अथवा आयोजित रूप से उपस्थित अधिकांश प्रतिष्ठित आगन्तुक जैसे महात्मा गांधी, महामना मालवीय, गोकुल प्रसाद, ईश्वर सरन इत्यादि बुलाए जाते थे अथवा उनके आगमन पर नगर में प्रबन्धकों के रूप में इस सभा के छात्र प्रमुख रूप से भाग लिया करते थे। मणिजी इन गणमान्य व्यक्तियों के व्याख्यान को बड़े ध्यान से सुनते थे और उनके औचित्य व अनौचित्य को विचार कर चलने का प्रयत्न करते थे।

उपर्युक्त 'सभा' को चलाने के लिए 'अर्थ' की भी आवश्यकता होती थी। चन्दा इकट्ठा करना कितना विकट काम है। कभी-कभी हम दोनों को साथ ही इस विकट परन्तु पुण्य काम के लिए

जाना पड़ता था। हम दोनों व्यक्ति-विशेष के अनुसार यह तय करते कि कौन अमुक स्थान पर चन्दा मागने के लिए अगुआ बनेगा। मैं तो घबड़ा जाता था पर मणिजी कभी हिम्मत न हारते थे। उनकी लगन, तर्क-शक्ति व सबसे बढ़कर उनकी कार्य-प्रियता व आत्मविश्वास के कारण लोगों के लिए चन्दा दे देना न देने से कहीं सरल प्रतीत होता था। इनको चन्दा देकर व्यक्ति एक अप्रिय परिस्थिति से छुटकारा पाने का अनुभव नहीं करता था वरन् यह अनुभव करने लगता था जैसे उसने कोई पुण्य कार्य किया हो। साथ ही साथ उसकी मुद्रा व वाणी से इन्हे कार्य-सफलता के लिए शुभकामनाएँ भी प्राप्त होती प्रतीत होती थी।

मणि जी बड़े ही उदार व समाज सेवी प्रवृत्ति के व्यक्ति हैं। छात्र-जीवन से ही गरीबों व निःसहायों की सेवा करने के प्रति उनके अन्दर एक तीव्र हूक सी रही है। सेवा करके उन्हें हार्दिक आनन्द प्राप्त होता था। जब तक कुछ कर न लेते थे मानो उन्हें शान्ति नहीं मिलती थी। इसी हूक की तृप्ति के लिए वह कभी-कभी स्टेशन पर एकाकी ही अथवा मेरे साथ घूमने निकल जाते थे और असहायों की सहायता करने की तलाश में रहते थे। ऐसी अनेक छोटी-मोटी घटनाएँ मुझे याद हैं जिससे मणिजी की महानता का परिचय मिलता है। मणिजी कार्य कुशल, साधु स्वभाव व उच्च विचार के व्यक्ति हैं।

स्वर्गीय श्री कृपाशंकर  
भूतपूर्व सरकारी वकील, गाजीपुर।

## एक दृढ़ संकल्प व्यक्ति

श्री त्रिपाठीजी के साथ काम करने का मुझे पहला अवसर १९३५ में सुलतानपुर में प्राप्त हुआ, जहाँ उन्हें डिप्टी कलेक्टर के रूप में नियुक्त किया गया था। मैं उन दिनों वहाँ उप-पुलिस अधीक्षक के रूप में काम करता था। सुलतानपुर में इस पद पर मैंने केवल छः सप्ताह तक काम किया और इस थोड़ी-सी अवधि में ही मुझे यह भान हो गया कि श्री त्रिपाठी एक दृढ़ संकल्प व्यक्ति हैं, जो सिद्धान्त के प्रश्न पर पुलिस अधीक्षक के सामने नहीं झुकते थे। १९५०-५२ में जब उनकी नियुक्ति लखनऊ में उपायुक्त के रूप में हुई तो मुझे फिर उनके साथ काम करने का सौभाग्य प्राप्त हुआ। मैं उस समय वहाँ प्रवर-पुलिस-अधीक्षक था। हम दोनों को वहाँ बहुधा कठिन और जटिल समस्याओं का सामना करना पड़ता था। सभी समस्याओं के प्रति हम दोनों का दृष्टिकोण सदा एक रहता था और उनको सुलझाने के लिए हम जो भी ढंग अपनाते थे वह नितान्त निष्पक्ष, भावावेश से रहित और ईमानदारी से भरा होता था। जब कभी शान्ति और व्यवस्था के सम्बन्ध में कोई कठिन समस्या हमारे सामने आती थी तो हमें उत्तर-प्रदेश के तत्कालीन मुख्यमंत्री स्वर्गीय पंडित गोविन्दवल्लभ पन्त और तत्कालीन गृहमंत्री श्री लाहबहादुर शास्त्री का सुयोग्य मार्ग-दर्शन सुलभ होता था।

१९५२ से मैं उत्तर प्रदेश से बाहर प्रति-नियुक्ति पर रहा हूँ, फिर भी कभी-कभी हमारी भेंट होती रही है और मुझे यह अवसर मिलता रहा है कि मैं यह जान सकूँ कि उत्तर प्रदेश और गोरखपुर के लिए विशेषकर शिक्षा और सामाजिक क्षेत्रों में त्रिपाठीजी ने क्या-क्या कार्य किये हैं।

मेरी ईश्वर से प्रार्थना है कि त्रिपाठी जी चिरायु हो और स्वस्थ रहे ताकि उत्तर प्रदेश में शिक्षा और सामाजिक क्षेत्र में अपना योगदान करते रहे।

इयामसुन्दरनाथ आर्या  
रेलवे सुरक्षादल के महानिरीक्षक और सुरक्षानिदेशक,  
रेलवे मंत्रालय, नयी दिल्ली।

## अटूट अध्यवसायी

पंडित सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी मेरे गोरखपुर जनपद के समीपी पड़ोसी, सम्बन्धी, सहपाठी एवं प्रिय मित्र हैं। उनके १९१४ की जुलाई से लेकर जब हम दोनों तत्कालीन स्पेशल क्लास में उस समय 'गोरखपुर हाई स्कूल' कहे जाने वाले स्कूल में प्रविष्ट हुए और तीन वर्ष बाद वहाँ के गवर्नमेंट जुबिली हाई स्कूल में साथ-साथ चले गये, अद्यावधि तक के जीवन का स्फूर्तिदायी चित्र सामने है। आज से पचास वर्ष पूर्व के सुरतिनारायण और आज के वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय के उपकुलपति 'पंडितजी' के वास्तविक शील और स्वभाव में कोई भेद मुझे नहीं दिखायी देता है। जो प्रवृत्तियाँ मैंने उनमें पहले देखी थी वे ही आज भी सक्रिय हैं। उनमें पहले से ही जो सचेष्टता, महत्वाकांक्षा, अध्यवसाय तथा समय का सदुपयोग था वह अब भी बना हुआ है और सच पूछिए तो, उन्हीं गुणों के सहारे, उनका असामान्य उत्थान होता आया है।

जो लोग उनको पहले देख चुके हैं वे मुझसे सहमत होंगे कि बालक सुरतिनारायण कुछ करना चाहता था, कुछ होना चाहता था, साधारण स्तर से सतुष्ट नहीं हो पाता था, ऊपर जाना चाहता था। अटूट अध्यवसाय और देवनिष्ठा द्वारा उस बालक ने ऐसी क्रमागत उन्नति की जो सभी नवयुवकों को प्रेरणा देती है।

जो सौहार्द्र और प्रेम भाव उनमें विद्यार्थी काल में मुझे मिला वही बस्ती-स्थित परगना अफसर में, वही गोरखपुर के कलेक्टर में, वही इलाहाबाद के कलेक्टर में, वही लखनऊ के डिप्टी कमिश्नर में, वही उत्तरप्रदेशीय सार्वजनिक सेवा आयोग —यू० पी० पी० एस० सी०—के सदस्य में और वही आज के उपकुलपति में भी मिला। मिलने पर अपने विशेष पदावरण को सर्वथा भूलकर या एक ओर रखकर खुले दिल से वार्तालाप करते रहे और मुझे अधिक बार मिलने के लिए आमंत्रित भी करते रहे, यह कहकर कि तुमसे मिलने पर आफिस का बोझ उतर जाता है, हल्का हो जाता हूँ, और हृदय खोलकर बातें कर लेता हूँ। मणिजी के जीवनाचार में यह स्वर्णिम सूत्र है, जो दिप्यमान रहता है।

अनेक अधिकारियों से सम्पर्क रहता आया है, किन्तु मुझे मणिजी का यह विशिष्ट गुण मिला कि वे राजसेवा के अनन्त भक्त रहे, कभी नियम के बाहर जाने तक की नहीं सोची। अपने पद और अधिकार से उन्होंने कभी किसी को लाभ पहुँचाने का प्रयत्न नहीं किया। यह सेवाशीलता, अथवा ऑफिस की ईमानदारी, उनका विशेष कौशल रहा है। अपने दोनों अंगो—व्यक्तिगत और पदीय—को जैसा उन्होंने साफ सुरक्षित रखा, वैसा बहुत कम अधिकारी रख पाते हैं। हाँ, यह अंग्रेज अधिकारियों में पाया जाता था, जिनके वे बड़े प्रशंसक रहे। एक बार के वार्तालाप में

मुझे कहा भी था कि अग्रेज अधिकारियों की ईमानदारी और कर्तव्यनिष्ठा कदाचित् भारतीयों में भी उसी मात्रा में होती तो बड़ा उत्तम होता। यदि इस नीति और गुण को हमारे अधिकारी बरते तो अधिकतर शिकायतें, जो सुनायी देती हैं, दूर हो जायें।

नियमित रूप से नित्य की पूजा तथा स्वाध्याय को सुरतिनारायणजी ने सदा सुरक्षित रखा है। उससे उनकी क्षमता जैसे बढ़ती गयी वैसे चरित्र की दृढता भी बनी रही। जो लोग उनको निकट से जानते हैं, जिन्होंने उनके आंतरिक स्वभाव और आचार को देखा है, वे सदा ही उनकी सरलता, शुचिता, कर्मनिष्ठा, दृढता एवं धर्मनिष्ठा से प्रभावित हुए हैं। मणिजी के दृढ चरित्र और पावन स्वभाव से हम सभी को प्रेरणा मिलती है। उनके आचार-व्यवहार एवं जीवन में प्रगतिशीलता तथा पुरात्व-पोषकता का सुललित समन्वय है। उनके जातिधर्माभिमान और विनम्रस्वभाव में विचित्र अन्विति है।

प्रस्तुत ग्रंथ से उनका अभिनन्दन तो होता ही है, परन्तु वास्तव में युवकों को अनुप्राणित करने के लिए एक ठोस सामग्री भी प्रस्तुत होती है। हमारे जनपद और हमारी जाति के मणिजी एक उत्कृष्ट भूषण हैं। उनके प्रति मेरी सदा से यही भावना रही है। बाइस-तेइस वर्ष पहले के प्रकाशित अपने गोरखपुर के इतिहास में भी मैंने इसी भाव से उनका उल्लेख किया है।

—रामप्रसाद पाण्डेय

अवकाश प्राप्त प्रिंसिपल, नयी दिल्ली।

## कुशल प्रशासक

मेरे लिए पंडित सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी के विषय में कुछ लिखना कठिन है और उससे भी अधिक उनके चरित्र, उनकी प्रतिभा और उनके गुणों का मूल्यांकन करना। वे मेरे सुहृदों में हैं, आत्मीयों में हैं।

त्रिपाठीजी इस प्रदेश की उन विभूतियों में हैं जिनके द्वारा जन-जीवन प्रशस्त हुआ है, जिनसे प्रेरणा मिलती है और जिनके सानिध्य और सामीप्य से स्फूर्ति, आशा और उत्साह का संचार होता है।

सुरतिनारायणजी एक कुशल प्रशासक तो हैं ही परन्तु उनकी प्रशासनिक प्रतिभा राजकीय कार्यों में ही सीमित नहीं रही, वह उससे भी अधिक निखरी, शिक्षा के क्षेत्र में और आश्चर्य तो यह है कि वैसे ही, व्यावसायिक और औद्योगिक क्षेत्र में। मुझे विश्वास है कि यदि वे वकील होते, किसी विश्वविद्यालय के प्राध्यापक होते अथवा सैनिक जीवन अपने लिए उन्होंने चुना होता तो भी उन्होंने अपने तर्क, अपने पाण्डित्य तथा अपने नेतृत्व से उतनी ही ख्याति प्राप्त की होती। सच तो यह है कि उनमें उन सभी गुणों की प्रचुरता है जिनसे किसी मनुष्य को जीवन में सफलता और यश मिलता है—तीक्ष्ण बुद्धि, साधना, लगन, चारित्रिक बल, सहृदयता, अदम्य उत्साह, सहस्र एवं त्याग। मुझे यह भी कहने में कोई संशय नहीं है कि त्रिपाठी जी को अभी भी उनकी प्रतिभा एवं क्षमता के अनुरूप कार्य करने का क्षेत्र नहीं मिला है।

सुरतिनारायणजी स्पष्ट वक्ता हैं। जहाँ इच्छा न रहते हुए भी उन्हें कभी कंटु सत्य कहना पड़ता है, वहाँ भीतर सदैव एक सुकोमल हृदय स्पन्दन करता रहता है। उसे परखने में लोग प्रायः चूक जाते हैं। अपनी कर्तव्य निष्ठा के कारण कभी-कभी उनके मित्र भी उनसे असंतुष्ट हो जाते हैं परन्तु जब समय का वेग समाप्त हो जाता है तो उन्हें अपनी भूल स्वीकार करनी पड़ती है।

त्रिपाठीजी का तर्क अकाट्य होता है। साधारणतया उनसे कोई बड़ी से बड़ी बात सरलता से स्वीकार करवा ले, परन्तु यदि उन्हें शका हो जाए अथवा कोई उन्हें चुनौती दे दे तो उनकी तार्किक शक्ति विष-धर की भाँति सहसा जाग उठती है और छेड़ने वाले को भागना कठिन हो जाता है।

लोक सेवा आयोग सरीखी गुरुतर सस्था के सदस्य के नाते परिपक्व अनुभव, नियमों पर अधिकार एवं निष्पक्षता पर आधारित उनकी सम्मति सदैव बहुमूल्य होती थी। वाराणसी संस्कृत विश्वविद्यालय को जब एक योग्य प्रशासक की आवश्यकता पड़ी तो सहसा सभी का ध्यान उन्हीं की ओर गया। गोरखपुर विश्वविद्यालय की कल्पना, उसके लिए साधन जुटाना, राज्य सरकार की उसमें रुचि उत्पन्न करना विश्वविद्यालय अनुदान आयोग से उसके लिए मान्यता प्राप्त करना आदि का प्रमुख श्रेय त्रिपाठी जी को ही है, फिर भी उन्हें औरों को उसमें भागी बनाने में सुख मिलता है।

त्रिपाठी जी स्वभाव से सरल, व्यवहार में निश्छल एवं सात्विक जीवन व्यतीत करने वाले हैं। वे मनस्वी एवं स्वाभिमानी हैं और चूँकि कर्मठ हैं अतएव जहाँ उनके मित्र हैं वहाँ विरोधियों का होना भी स्वाभाविक है। परन्तु जहाँ मित्रों को उनसे संरक्षण मिलता है विरोधियों को भी न्याय। अपना पक्ष प्रबल होते हुए भी दूसरों की बात मान लेने की क्षमता, उदारता एवं महत्ता रखते हैं।

उनका यश और कीर्ति बढ़े तथा उनके द्वारा सद्बुक्तियों का एवं सद् तत्वों का पोषण, समर्थन एवं संरक्षण होता रहे, ऐसी हमारा कामना है।

—राधाकृष्ण अग्रवाल

अध्यक्ष, लोक सेवा आयोग, उत्तर प्रदेश, इलाहाबाद।

### कर्तव्यनिष्ठ व्यक्तित्व

मित्रवर सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी को मैं उस समय से जानता हूँ जब वह लगभग ४० वर्ष पूर्व इलाहाबाद विश्वविद्यालय के विद्यार्थी थे। अपने छात्र-जीवन में त्रिपाठीजी ने अपनी प्रतिभा, मृदुल स्वभाव और सयत जीवन से विद्यार्थी समूह में एक विशेष स्थान बना लिया था। उस समय से ही उनकी रुचि सार्वजनिक कार्यों में थी। त्रिपाठी जी अपने विचारों के बड़े पक्के थे, यदि कोई तर्क-वितर्क में उनसे उलझता था तो उसे पराजित ही होना पड़ता था। त्रिपाठीजी की, भारतीय संस्कृति में अटूट निष्ठा थी और सेवाकाल में अनेक कठिनाइयाँ आने पर भी उन्होंने उसका त्याग नहीं किया, जिससे उनका सम्मान और आदर बढ़ता ही रहा।

प्रयाग विश्वविद्यालय से एम० ए० तथा एल०-एल० बी० की उपाधियाँ सम्मान के साथ प्राप्त करने के पश्चात् वह राजकीय सेवा में, प्रतियोगिता परीक्षा (पी० सी० यस०) में उत्तीर्ण होकर,



डिप्टी कलेक्टर के पद पर (पी० सी० यस० इक्जीक्युटिव) नियुक्त हुए। अपने पद पर रह कर (पी०सी० यस०) प्रान्तीय सेवा से भारतीय प्रशासन सेवा (आइ० ए० यस०) में चुने गए—केवल कार्य कुशलता से। कलेक्टर तथा सचिवालय में सचिव के पदों का प्रशासन का इनका कार्य ऐसा सराहनीय और प्रशंसनीय था कि सरकार ने उन्हें लोक-सेवा-आयोग का सदस्य नियुक्त किया। अभी लोक-सेवा आयोग का इनका सेवा काल समाप्त भी नहीं हुआ था कि इलाहाबाद हाईकोर्ट ने इनके प्रशासन की विशेष योग्यता के कारण उन्हें एक और उच्च पद पर बी० आई० सी० में डायरेक्टर नियुक्त कर दिया—इसी बीच में उन्हें संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी के उप-कुलपति के पद पर नियुक्त करके सरकार ने उनकी प्रशासन कुशलता को स्वीकार किया।

प्रान्त के प्रशासन तंत्र में त्रिपाठी जी का विशेष स्थान रहा है। अपने दीर्घ सेवाकाल में त्रिपाठी जी जिस-जिस पद पर रहे उनकी प्रतिभा, कर्तव्यनिष्ठा तथा कार्य-कुशलता का सब लोग लोहा मानते रहे हैं। उनका व्यवहार अपने साथियों तथा अधीनस्थ कर्मचारियों के साथ अत्यन्त सराहनीय, शिक्षात्मक तथा अनुकरणीय रहा है। त्रिपाठीजी अपने विद्यार्थी काल से ही धार्मिक वृत्ति के थे। वे धर्मनिष्ठा, सदाचार, ईमानदारी, कर्तव्य-परायणता के जीता-जागता नमूना हैं, लोग उनके जीवन से शिक्षा ले सकते हैं। वह वास्तव में मणि हैं जैसा नाम वैसा ही गुण।

१६-१८ वर्ष पूर्व जब त्रिपाठी जी गोरखपुर के कलेक्टर थे, वह गोरखपुर में विश्वविद्यालय स्थापित करने के स्वप्न देखा करते थे—वहाँ के बड़े-बड़े लोगों से विचार-परामर्श किया करते थे—विश्वविद्यालय की रूपरेखा उसी समय उन्होंने बना ली थी और प्रचुर मात्रा में धन एकत्रित करके और करीब दो सौ एकड़ जमीन इस विश्वविद्यालय के लिए प्राप्त कर लिया। कुछ वर्षों के नितान्त दौड़धूप और परिश्रम के पश्चात् उनका स्वप्न कार्यान्वित हुआ और गोरखपुर में विश्वविद्यालय की स्थापना हुई इसका एक मात्र श्रेय उन्हीं को है चाहे उनका हाथ बटाने में और लोगों ने भी सहायता की हो—धन्य है उनका जीवन जो लोक सेवा में उसे बिताते हैं।

परमात्मा त्रिपाठीजी को दीर्घजीवी बनाए, जिससे वह देश और समाज की सेवा निरन्तर करते रहे, यही मेरी शुभ कामना है।

मिट्टनलाल

भूतपूर्व न्यायाधीश,

उच्च न्यायालय, उत्तर प्रदेश, इलाहाबाद

अध्यक्ष, औद्योगिक न्यायालय।

## मेरे मित्र

५० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी, एम० ए०, एल-एल० बी० उप-कुलपति, वाराणसी संस्कृत विश्वविद्यालय मेरे बहुत पुराने मित्र हैं। सन् १९२४ के जुलाई मास में जब मैं प्रयाग विश्वविद्यालय की बी० ए० कक्षा में पढ़ने गया और हिन्दू बोर्डिंग हाऊस में मैंने प्रवेश लिया, उस समय श्री त्रिपाठी जी एम० ए० के विद्यार्थी थे और हिन्दू बोर्डिंग हाऊस में ही रहते थे। पश्चिमी जिलों से आने वाले

विद्यार्थियों की एक टोली हिन्दू बोर्डिंग हाऊस में दाखिल हुई थी जिसमें मैं भी था । हिन्दू बोर्डिंग में ही, कान्यकुब्ज कॉलेज लखनऊ के भूतपूर्व प्रिंसिपल स्वर्गीय पं० बालकृष्ण पाण्डेय भी रहा करते थे जो अंग्रेजी विभाग में रिसर्च के छात्र थे । पश्चिमी जिले के विद्यार्थियों की उस टोली पर स्वर्गीय पाण्डेयजी और श्री त्रिपाठीजी का अतुल स्नेह हो गया । उधर हम लोग भी त्रिपाठीजी और पाण्डेयजी दोनों का बड़ा सम्मान करते थे । उस समय यूनियन के सभापति, उप-सभापति, मंत्री आदि पदाधिकारी विद्यार्थी, पढ़ने में प्रवीण, वक्तृता में दक्ष तथा अपने व्यावहारिक और चारित्रिक सद्गुणों से अध्यापकों को प्रभावित करने वाले उनके प्रियपात्र हुआ करते थे । उस समय का विश्वविद्यालय छात्र-सघ आज की विश्वविद्यालय यूनियनों की तरह ट्रेड-यूनियन की मनोवृत्ति रखने वाला सघ नहीं था । वे यूनियन वास्तविक रूप में विविध विषयों की ज्ञान-सम्बद्धिनी और सुष्ठु अभिरुचि की प्रचारिणी थी ।

एक साल पं० बालकृष्ण पाण्डेय यूनियन के सभापति पद के लिए, पं० सुरतिनारायण मणि त्रिपाठी उप-सभापति के लिए तथा हमारे समुदाय के सहपाठी श्री रघुवशालाल गुप्त, जो बाद में आई० सी० एस० की प्रतियोगिता में सफल हो गये थे, सेक्रेटरी-पद के लिए खड़े हुए थे । इनके अतिरिक्त उक्त पदों के लिए और भी अनेक अभ्यर्थी थे । उस समय के यूनियन-चुनावों में आजकल के चुनावों की तरह धूमधाम और अपव्ययता नहीं होती थी । बहुधा होस्टलो तथा डेलीगेंसी केन्द्रों में ही कन्वेंसिंग हुआ करती थी । उसी प्रकार से उस चुनाव की भी कन्वेंसिंग हुई । हम लोगों ने उक्त तीनों मित्तों के चुनाव के लिए प्रयास किया—और ये ही तीन व्यक्ति सफल हुए ।

श्री त्रिपाठी जी का चुनाव निर्विरोध हुआ जो छात्रसघ के इतिहास में इस प्रकार की प्रथम घटना हुई । यह उनकी छात्रों में लोकप्रियता का द्योतक था । तब से श्री त्रिपाठीजी के प्रति मेरी सम्मान-भावना और उनका स्नेह और भी बढ़कर घनिष्ठता में परिणित हो गए । यहाँ तक कि बी० ए० परीक्षा के बाद श्री त्रिपाठीजी के साथ हम लोगों की इस मित्र-मण्डली ने अपना ग्रुप-फोटो भी खिंचवाया जो अभी तक मेरे पास मौजूद है । उस ग्रुप-फोटो के छात्रों में से मुझे खेद है कि हमारे एक मित्र श्यामसुन्दर, जो इंडियन सर्विस ऑफ रेलवे इंजीनियर्स की प्रतियोगिता में आ गये थे, इस संसार में नहीं हैं ।

श्री सुरतिनारायण मणि त्रिपाठीजी भी पी० सी० एस० की प्रतियोगिता परीक्षा में सम्मिलित हुए और जब बड़े दिन की छुट्टियों में परीक्षा-फल समाचार पत्रों में प्रकाशित हुआ तो मैंने उन्हें अपने हर्ष का बधाई-पत्र उनके घर के पते पर देवरिया भेजा । उसके उत्तर में त्रिपाठीजी ने मुझे लिखा कि उनको इस बात की बड़ी प्रसन्नता है कि सबसे पहले मेरा ही बधाई-पत्र उनके पास पहुँचा । समय-समय पर हमारे और त्रिपाठीजी के बीच पत्र-व्यवहार भी होता रहता था । सन् १९३० में मैं लखनऊ विश्वविद्यालय में नियुक्त हुआ और त्रिपाठीजी राज्य प्रशासनिक कार्य में सलग्न रहे । कुछ समय बाद त्रिपाठीजी लखनऊ आ गये । उनकी कार्य-कुशलता, कर्तव्यनिष्ठा और अथक परिश्रम से कार्य करने की क्षमता के गुणों के कारण उनकी पदोन्नति आई० ए० एस० में हो गयी । बहुत समय तक त्रिपाठीजी लखनऊ में डिस्ट्रिक्ट मजिस्ट्रेट रहे । मैं भी उनके निकटस्थ स्थान पर रहता था । मेरा और उनका मिलन लगभग नित्य ही प्रातः घूमने में हो जाया करता था ।

त्रिपाठीजी स्वभाव के बड़े सरल, प्रसन्न चित्त और निष्कपट व्यक्ति हैं । विधि और नियमों के अच्छे ज्ञाता और सत्परामर्श देने वाले, महान् सज्जन पुरुष हैं । जब ये एम० ए० में सस्कृत के

विद्यार्थी थे, तभी से लोग उनकी विद्वता से प्रभावित थे। सम्प्रति उनको जो वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय के उप-कुलपति का पद प्राप्त हुआ है, वह न केवल उनके प्रशासनिक कुशलता के कारण है, वरन् उनकी संस्कृत की विद्वत्ता के कारण भी है।

श्री त्रिपाठीजी देवरिया के एक बड़े सम्मानित ब्राह्मण कुल के भूषण हैं। कुछ समय पूर्व देवरिया एक तहसील मात्र था। हमारे विद्यार्थी जीवन के समय कम पढ़े-लिखे माता-पिता अपने पुत्रों को जल्दी से किसी कार्य में लगा देने को उत्सुक रहा करते थे। पी०सी०एस० में आने के बाद त्रिपाठी जी ने स्वयं छात्रावास में हमारी मित्र-मण्डली के छात्रों को अपने जीवन की एक महत्वपूर्ण घटना सुनाई थी। उन्होंने बताया कि जब उन्होंने देवरिया में हिन्दी-मिडिल-परीक्षा प्रथम श्रेणी में पास की तो उनके सम्बन्धियों ने उन्हें इस बात के लिए बाध्य किया कि वे अध्यापकी के लिए नॉर्मल स्कूल की ट्रेनिंग में भर्ती हो जायें। संयोग से उस समय स्कूलों के सब-डिप्टी-इन्स्पेक्टर दौरे पर देवरिया गये थे। त्रिपाठीजी ने नॉर्मल की ट्रेनिंग के लिए अपना प्रार्थना-पत्र उनको दिया। लेकिन सब-डिप्टी-इन्स्पेक्टर ने उनको यह कहकर नहीं लिया कि उन जैसे बुद्धिशाली और कुशाग्र प्रतिभा रखने वाले विद्यार्थी को आगे पढ़ना चाहिए। अन्त में त्रिपाठीजी अग्रेजी स्कूल में भर्ती हो गये। वहाँ आगे की परीक्षाओं में भी उन्हें बराबर योग्यता-छात्रवृत्ति मिलती रही और वे एम० ए०, एल-एल० बी० एक ही साथ पास करके शासन-कार्य में रत हुए। अपने जीवन की इस घटना को उन्होंने भाग्य की अचिन्त्य क्रीडा का एक कृत्य बताया।

त्रिपाठीजी के ससर्ग की अनेक सुखद स्मृतियाँ हैं। गोरखपुर विश्वविद्यालय की स्थापना में त्रिपाठीजी ने अथक परिश्रम किया और अब भी उसकी उन्नति के लिए कोषाध्यक्ष के रूप में अथवा अन्य प्रकार से सदैव तत्पर रहते हैं। त्रिपाठी जी की ६५वीं वर्षगाँठ के अवसर पर मैं उनका हृदय से अभिनन्दन करता हूँ और बधाई देता हूँ, साथ ही ईश्वर से प्रार्थना है कि वे शतायु हो और सुखी और स्वस्थ रहकर देश और समाज के कल्याण में संलग्न रहे। उनके मान और प्रतिष्ठा की वृद्धि के लिए भी मेरी भगल-कामना है।

—डॉ० दीनदयालु गुप्त

प्रोफेसर तथा अध्यक्ष,

हिन्दी विभाग तथा डीन, आर्ट्स फैकल्टी,

लखनऊ विश्वविद्यालय, लखनऊ।

## हमारे आराध्य : एक व्यक्तित्व-विश्लेषण

कुछ पहले की बात है। समाज में बढ़ती हुई नैतिक शक्ति-हीनता के सम्बन्ध में बातें हो रही थी। चतुर्दिक् व्याप्त सामाजिक अराजकता सदाचार-जीवन का आवमूल्यन, व्यक्तिगत-जीवन की पश्चिमी पृष्ठभूमि, राजनीति में असंगत और अनमेल कूटनीति, सभी ओर बारी-बारी से दृष्टि पड़ रही थी। सहसा गम्भीरता की ओर मोड़ते हुए श्री त्रिपाठीजी ने कहा—निर्बलता दूर करने का एक ही उपाय है कि यह देश और जाति स्वधर्म और स्वराज्य दोनों के लिए प्राणपण से उद्यत हो

जाय। मात्र स्वधर्म भी पगु है। अपना दृढ स्वराज्य न हो तो स्वधर्म की रक्षा करना सर्वथा असंभव है। और स्वधर्म के बिना तो स्वराज्य निष्प्राण है—वह अपनी रक्षा के लिए जाति में सनातन शक्ति को प्रवाहित नहीं कर सकता और तब राष्ट्र कोटि-कोटि जनसंख्या के बढ़ते जाने पर भी उत्सर्ग और बलिदान के अभाव में सर्वदा अरक्षित रहेगा। अतः स्वराज्य के साथ स्वधर्म का मेल बैठाना और इस सत्य को राष्ट्र-धर्म स्वीकार करना वर्तमान राष्ट्र-रचना का भूलभूत आधार होना चाहिए। वे कहते गये—स्वशिक्षा के बिना ऐसी नागरिकता, यह जीवन-दृष्टिकोण और यह सकल्प लाने का प्रयास सिकता से तेल निकालने से कम नहीं है। स्वशिक्षा के स्थान पर जब परशिक्षा इस भूमि में आई तब उसी के साथ पाश्चात्य ने यहाँ डेरा डाला। फिर स्वधर्म तथा अपने जीवनक्रम की बात क्या, यहाँ की सन्तानों के युगों से सुदृढ धर्म-बन्धन ढीले होने लगे, भारतीय मान्यताएँ विचलित होने लगी, आत्म-विश्वास और जातीय सम्मान जाता रहा। दुर्गति और भी आगे बढ़ी—क्योंकि इस नवीन वातावरण का खण्डन, जितने उच्च स्तर से हुआ, उससे कई गुने स्तर से उसका अभिनन्दन और स्वागत होने लगा। धर्म-बन्धन और विहित जीवन के वे प्राचीर भी ढहाये जाने लगे, अथवा उस पर कटाक्ष, उपहास, और व्यंग्य के मूसल-प्रहार इस क्रम से होने लगे कि जैसे किसी अनावश्यक वस्तु को तत्परता से हटा देना हो और उसकी जगह कोई नई सजावट करनी हो, जीवन का कोई नया मानदण्ड बनाना हो।

वे दृढ़ता से अपने हृदय का अवगुण्ठन खोलते जा रहे थे—गांधीजी स्वधर्म और स्वराज्य दोनों को चाहते थे। वे तिलकजी की भाँति जातीय-जीवन को इसी धरती से उपजाना चाहते थे। जीवन भर उन्होंने यही कहा और किया। धर्म में उन्होंने स्वराज्य से अधिक आस्था प्रकट की। वे स्वराज्य के बिना क्षण-भर जी सकते थे पर धर्म-विहित-जीवन बिना क्षणमात्र भी जी नहीं सकते थे। ऋषियों के इस सुचिंत्य सत्य को वे मानते थे कि नैतिक पक्ष प्रबल होने पर एक व्यक्ति में भी दस हजार का मनोबल होता है। अतः यही सम्पत्ति राष्ट्र की सम्पत्ति है? ऐसी ही शक्ति राष्ट्र का बल। बाकी सब निस्तेज जीवन का धूम्र मात्र। आज के राष्ट्र-निर्माण में यह ढूँढ़ने के लिए जब मन भ्रमण करता है तो गहरी निराशा के साथ लौट आना पड़ता है।

बातें देर तक चलती रही और त्रिपाठीजी अपनी भावनाओं की अजस्र धारा प्रवाहित करते जा रहे थे। उनकी इस प्रकार की अन्तर-ध्वनि सुनने के अनेक बार अवसर मिले। कार्यों और घटनाओं में अविचल रूप से उनके द्वारा अपनी आस्था को मूर्त रूप करते देखने का तो बराबर अवसर सुलभ होता रहा। सर्वदा उनमें निर्धारित मान्यताओं के भीतर जीवन को ले चलने का आग्रह देखा गया, जिसमें उनके व्यक्तित्व का विलक्षण विकास हुआ है। उसका कुछ रहस्य यहाँ प्रकट करना अत्यन्त समीचीन प्रतीत हो रहा है।

उनके ठोस और गम्भीर व्यक्तित्व में जिन तत्त्वों का समन्वय प्राप्त होता है, उनका पूरा विश्लेषण और उनमें सामंजस्य के सभी सूत्र प्रस्तुत करना यहाँ सम्भव नहीं है। उनकी ओर संकेत करना ही यहाँ अलम् है।

आस्तिकता उनके जीवन का सर्वस्व जैसे है। जीवन के उनके प्रत्येक सकल्प में महाशक्ति तथा ईश्वरीय भरोसा सनातन प्रेरणा के रूप में विराजमान रहती है। ऐसा प्रतीत होता है कि विराट् ब्रह्मा, जो जगत् के अनन्त आकाश में पूरा नहीं समा पाता, वही उनके हृदय के अगुण्ठ भाग में सिमट कर बैठा है, जिसकी उपस्थिति की सतत अनुभूति उनको रहती है। वे उसे अपने

सभी कर्मों में जीवन-रथ का सारथी बनाकर प्रसन्न रहते हैं। ईश्वर की वे अरूपी सत्ता को अस्वीकार नहीं करते, परन्तु उसे विग्रह-रूप में ग्रहण कर उसके लीलायुक्त, सामर्थ्य को अधिक उपयोगी मानते हैं। उसकी प्रेरणा का यही सरल, सरस और अचूक माध्यम बन सकेगा, यह उनका विश्वास है।

ईश्वर का विग्रह ही धर्म है। अतएव विग्रहवान् धर्म के प्रति उनकी आस्था अटूट है। इसी रूप में उनका प्रत्येक कार्य, चाहे लोक से सम्बन्धित हो या परिवार से, इसी भावना से सबल प्राप्त करता रहता है। धर्म को वे कभी साधारण अर्थ में नहीं लेते। उसे वे उन शाश्वत सिद्धान्तों का समुच्चय मानते हैं, जिनके द्वारा समाज सन्मार्ग में प्रवृत्त होकर उन्नतिशील बने और अस्तित्व को धारण कर सके। इसी भूमिका पर देही जीवन का संचालन करता रहे, तो कर्मों के द्वारा ही सुगति प्राप्त कर सकता है। यही जीवन का आध्यात्म है, इससे पृथक् रहकर न लोक मगल की मिद्धि हो सकती है और न उत्तम जीवन की।

जैसे मीमांसक कहते हैं 'य एव श्रेयष्कर स एव धर्मशब्देनोच्यते'—जो मगलजनक हो, जिससे सुख हो, वही धर्म है। वे इस भावना के व्यापक रूप को मानते हुए भी धर्म के परिचर्या-पक्ष की उपेक्षा करना अनुचित समझते हैं? देश, काल परम्परा और समाज के अनुसार धर्म की बाह्य-क्रिया में जो भेद दिखलाई पड़ते हैं, उन्हें वे महत्त्वहीन नहीं मानते। धर्म की परिचर्याये प्राचीर है, जिनकी रक्षा विवेक के साथ की जानी चाहिए। भारत जैसे राष्ट्र के विभिन्न धर्मों में इनके प्रति परस्पर उदारता और सहिष्णुता को वे आवश्यक मानते हैं। जिसे हम धर्म के दैनिक कर्त्तव्य कहते हैं और मनु ने पंच महायज्ञ कहकर इस रूप में सम्बोधित किया है कि 'ब्राह्म मुहूर्त्त में उठे तथा धर्मार्थ का चिन्तन करे—काय-क्लेश व उनके कारणों तथा वेद-तत्त्वार्थ का भी चिन्तन करे। उठने पर शौचादि आवश्यक कार्य करके समाहित होकर पूर्व सध्या का जाप करे और इसी प्रकार दूसरी को भी ठीक समय पर करे, इसको वे बड़े निष्ठा के साथ निबाहने का प्रयत्न करते हैं। आर्य-गृहस्थ, के षट्कर्म वे एक आस्तिक के रूप में करते हैं, क्योंकि उनका विश्वास है कि यम-नियम शारीरिक मानसिक स्वास्थ्य और शुचिता के लिए अनिवार्य हैं। भारतीय कर्मवाद को अविचल रूप से स्वीकार करने के कारण जीवन की बाह्य और आभ्यन्तरिक शुचिता को वे अत्यन्त महत्त्व देते हैं। यह आग्रह उनमें इतना बलिष्ठ है कि राजकीय सेवा वर्तमान युग की रीति-रहिन सबसे अहर्निश दबाव उनको आज तक विचलित नहीं कर सके। खान-पान, रहन-सहन, और लोक-व्यवहार में भी शुचिता की उनकी यह प्रवृत्ति, कुछ लोगों की दृष्टि में, कट्टरता तक पहुँची है, और उन्होंने जीवन की इस बेला तक उसका निर्वाध रूप से निर्वाह किया है। अलबरूनी ने हिन्दुओं का जिसे प्रखर गुण कहकर सराहना की है शुचिता के उनके ये कर्म किसी जातीय प्रतिक्रिया के रूप में नहीं, जिसमें घृणा, अहंकार निहित रहता है, उसमें ब्राह्मणत्व की जीवन-चर्या का वह निष्कपट विश्वास टपकता है, जिसका सम्बन्ध शरीर, मन और आत्मा को आध्यात्मिक ऐश्वर्य की ओर प्रेरित करने का प्रचुर साधन मिलता है।

वर्ण जीवन को अर्थशास्त्र के 'कार्य-विभाग-सिद्धान्त' पर अवलम्बित मानते हुए भी, वे इसे अध्यात्मिक सस्कारों का परिणाम मानते हैं; यह धर्ममूलक है और प्रत्यक्षतः जन्म से उसका सम्बन्ध नहीं होना चाहिए। पर वास्तव में गुण-सस्कार जन्म-मूलक होते हैं, अतः जन्म का ही महत्त्व है—ऋषियों के इस विवेचन को आज के लिए भी वे कल्याणकर मानते हैं। आचरण में इसे विशुद्ध और वैधानिक मानते हैं, क्योंकि व्यक्ति को इसमें विकास का चरम अवसर प्राप्त है। ऋग्वेद के

पुरुष सूक्त में वर्णित सिद्धान्त को वे सनातन सत्य स्वीकार करते हैं और उसके आचरण में सकोच नहीं करते। क्योंकि हिन्दुत्व का यह प्रशस्त मार्ग, जिस पर चलकर एक आस्तिक हिन्दू इस बात पर विश्वास नहीं करता कि मत विशेष के साथ, जिन बातों का सामंजस्य नहीं बैठता, उन सबों को जबरदस्ती मिटाकर धार्मिक विश्वासों और उपासना विधियों में यात्रिक वस्तुओं की भाँति समता लाई जाय। ऐसी हर स्वस्थ विशेषता श्रद्धास्पद है। सबको विकसित होने के लिए ऐसा अवसर देना सामाजिक व्यवस्था के लिए आवश्यक है। उनका विश्वास है कि प्राचीन विचारों और पद्धतियों को नष्ट करने का उपक्रम नेष्ट है। आवश्यकतानुसार केवल उनमें सुधार किया जा सकता है। उनका विचार है कि वर्ण-व्यवस्था की यह देन तथा उपयोगिता कि सामाजिक जीवन के नियम असहानुभूति पूर्ण और निर्दय प्रतियोगिता के रूप में नहीं होने चाहिये, बल्कि सहयोग और अवरोध के रूप में होने चाहिये, सर्वदा अपेक्षित रहेगी। इसके अभाव में हमारा समाज आज किकर होता जा रहा है। वर्ण-व्यवस्था की वर्तमान विकृति और उसमें प्रविष्ट दोष हमारे लिए चुनौती है और उसका समाधान यही की मान्यताओं से ढूँढा जा सकता है।

उनकी यह धारणा है कि वर्ण-व्यवस्था दूषित हो जाने के कारण ही आज अव्यवहार्य प्रतीत होती है, अन्यथा इसकी ही उपज है भारतीय समाज की सहिष्णुता और विश्वास। यह जातियों और संस्कृतियों के सहयोग में विश्वास करती है। हिन्दू जीवन के व्याख्याता, डॉ० राधाकृष्णन् के शब्दों में “हिन्दू धर्म की वर्ण-व्यवस्था हिन्दू मस्तिष्क के व्यापक सश्लेषणात्मक प्रकृति के रहस्य का निर्देश करती है।” अतः इसके मूल उद्देश्य को आज की स्थिति में भी महत्त्व दिया जाना चाहिए और इसके लिए शास्त्र-जीवन पर जोर देने का आग्रह उनमें पाया जाता है।

समस्त मानसिक विभूतियों में नैतिक जीवन की महत्ता उनके व्यक्तित्व की बड़ी विशेषता है। धर्म को वे नैतिकता से अलग करके नहीं रखना चाहते। धर्म का आचरण पक्ष ही नैतिकता है, जिसका तात्पर्य मानव जीवन के मूलभूत स्वत्वों को स्वीकार करना है। नैतिक मान्यताओं का ऐसा संतुलित विकास उनके चरित्र में हुआ है, कि उनका समुच्चय व्यक्तित्व पौरुष, कर्मशीलता, परिकल्पना, और महत् सकल्पों का अशेष स्रोत जैसे बन गया है। आस्तिकता, नैतिकता से संपृक्त धर्माचरण, बाह्य और आभ्यातर शुचिता का आग्रह विशुद्ध भारतीय जीवन में उनके विश्वास ने उनके चरित्र को अनेक ऐसे अनिर्वचनीय गुणों से पूरित कर दिया है, जिससे उनकी जीवन-यात्रा महत्तम उपलब्धियों से अलंकृत होती चली जा रही है। अविचल निश्चयी के रूप में किसी संकल्प को जब वे ग्रहण करते हैं, तो ये ही रहस्य वहाँ कार्य करते हैं।

कर्मोपासना जैसे उनका व्रत है, इसीलिए संकल्पारूढ हो जाने पर विवशताये, बाधाये, मार्ग-संकट, प्रलोभन कोई भी उनको झुका नहीं पाते। घोर संकटपूर्ण अवस्थाओं से उनके सबल व्यक्तित्व ने विद्यालय का काम लिया है। ऐसे मनस्वी जीवन का वरण उन्होंने स्वेच्छया किया। जीवन को उन्होंने एक अविश्रात सग्राम-क्षेत्र के रूप में स्वीकार किया और उसके प्रति सदा सजग रहते हैं। “कीर्तियस्य सजीवति” का प्रेरक भाव उनको सदा उच्चस्थ जीवन के लिए ललकारता रहता है और बड़ी ही अव्यग्रता से वे उस ललकार का स्वागत करते हैं। अपनी इसी भावना के कारण इस दीर्घ अवस्था में ‘सनातन प्रजागृति’ की स्थिति में रहना उन्होंने सहर्ष कबूल किया है। जैसा कि भर्तृहरि ने कहा है “मनस्वी कार्यार्थी नमण्यति दुःखं न च सुखं”, उनके जीवन के प्रत्येक पल में देखा जाता है।

निसन्देह उनकी आत्मा अधिकतम निर्मुक्त रहती है—निर्द्वन्द्वता, शोक रहितता, निर्भयता, स्वच्छन्द जीवन, विशुद्ध इसके प्रकट लक्षण हैं। यह सब उनके दैनिक उपासना का ही परिणाम है। सद्बिचारों के सेवन पर लोक धर्म में विश्वास के कारण ही प्रत्यक्ष जगत् के सघर्षों में वे अपनी अंतिम जीत का अटल विश्वास रखते हैं। कभी-कभी नैतिक सम्पदा को ही लेकर एकाकी ही मार्ग पर चल पड़ते हैं। तब साहस ही उनका संगी रहता है। साहस पुरुषार्थ और मनोबल को बढ़ाता रहता है। उत्साह से बढ़कर ससार में उनको कोई बल उस समय नहीं लाता।

निर्भयता और धीरता ये दोनों उनके कार्य क्षेत्र के पहरे जैसे साथ-साथ खड़े दीखते हैं। धैर्य वास्तव में आशा, उत्साह, विश्वास, साहस से उत्पन्न होता है। इसीलिए विपरीत दशा में, प्रयत्नों की विफलता के साथ धीर उदात्त की भाँति उनका मनोबल और शक्ति-सम्पन्न होता जाता है, और सफलता अन्त में उनके सामने हाथ जोड़ कर खड़ी हो जाती है।

अध्यवसाय की निरंतरता को वे एक सत्याग्रही की भाँति पकड़ते हैं। इसीलिए असफलता न तो उन्हें कभी निश्चेष्ट करती है और न सफलता कभी विचलित ही कर पाती है। कर्म-मार्ग को उपनिषदों ने छूरे की धार की तरह तेज, दुर्गम कहा है और उसमें निहित असफलता की आशंका तो और गहन हो जाती है। फिर भी वे नित्य-नूतन सकलपो और अनुष्ठानों के पीछे पड़े दिखलाई पड़ते हैं। उनमें वर्तमान आत्म-विश्वास जीवन-युद्ध के अजेय अस्त्र के रूप में एक दैवी सम्पत्ति की तरह व्यक्तित्व में ऐसा पिरोया गया प्रतीत होता है कि लोकापवाद का भय उनको कभी भी आतंकित नहीं कर पाता। प्रायः लोकापवाद का भय मनुष्य को दुहरे चरित्र का रूप दे देता है और चारित्रिक विकास विमुख बड़े-बड़े लोग दुर्बल हो, लोक-निन्दा और लोक-स्तुति को अपना पथ-प्रदर्शक बनाकर मार्ग निर्धारित करते हैं; अपनी प्रकृति को दबाते और छिपाते हैं। परन्तु लोक की अपेक्षा आत्मा को ही त्रिपाठीजी बराबर प्रधानता देते हैं। क्योंकि उनको विश्वास है कि उत्कर्ष के मार्ग पर चढ़ना ही जीवन का यशस्वी नियम है, नीचे गिरना नहीं। भगवान् ने उत्कृष्ट जीवन व्यतीत करने के लिए ही अपने दैवी गुणों से मानव को प्रचुर सामर्थ्य प्रदान कर रखा है। फलतः सकट जब आँधी बनकर आते हैं, तो बुद्धि का मस्तूल उनकी नौका को लक्ष्य की ओर बड़ी धीरता से ले जाती है।

मनुष्य के लिए अपनी महत्ता का ज्ञान आवश्यक है ताकि जीवन का सारा सामर्थ्य व्यर्थ न रह जाय। लाखों में एकाग्र होते हैं, जो निज को जानने का प्रयत्न करते हैं; और उन यत्न करने वालों में कोई ही होता है जो अपने को पहचान पाता है। ऐसे ज्ञानवान् पुरुष का चरित्र धवल रहता है। सन्देह होने पर वह आत्मा को ही टटोलता है। त्रिपाठीजी ने अपनी महत्ता का ज्ञान भली प्रकार किया है और उसी दिशा में वे डग भरे जा रहे हैं। इसमें सन्देह नहीं कि डगों के विस्तार से अधिक मार्ग के अवरोध उनके समक्ष सघन होते रहते हैं। परन्तु जूझकर पार कर जाने का अदम्य साहस उनके कान में कहता रहता है कि भूस की तरह धुंधुआते रहना उचित नहीं, तिट्ठक की भाँति तेजवान् रहो।

नव-सकल्य उनका स्वभाव बन गया है, “प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति।”— फिर उनका यह दीर्घ वय, स्वास्थ्य की अक्षमता कैसे ठोकर बने। जीवन के प्रतिपल उनमें अनुभव के पृष्ठ जोड़ते रहे हैं। उन्होंने भी गीता के अनुसार क्रियात्मक जीवन में ही सदा अवगाहन किया। उनके पूरे व्यक्तित्व को समग्र रूप से देखने से ऐसी अनुभूति होती है कि विधि ने मनुष्य की निसर्ग-सिद्ध-शक्तियों का सम्यक् विकास करके उन्हें सच्चे अर्थ में मानव बनाया है। फिर उनके चरित्र में

सुविशालता और व्याप्ति लाने के लिए उनको उदात्त उद्देश्यों से युक्त किया है। यही कारण है कि उनका दुष्कर विरोधी भी उनके उच्चाशय के सामने सर झुका लेता है। उनके प्रतिद्वन्द्वियों को यह विश्वास रहता है कि उनके अपने ही सद्बृत्ति के कारण उनकी (विरोधियों की) कोई हानि नहीं हो सकती।

लोक-संग्रह की उपेक्षा वे नहीं कर सकते, क्योंकि अपने जीवन की तरुणाई से ही वे सार्व-जनिक जीवन के उपासक रहे हैं। भारतीय सांस्कृतिक रगमच पर आज जो अनुपम रचना वे कर रहे हैं, मौन किन्तु द्रुतगति से जो विन्यास उनके द्वारा उपस्थित किया जा रहा है, और संस्कृत के पुरातन माध्यम को अभिनव प्रेरणा देते हुए, राष्ट्र-निर्माण के जिस महत् कार्य की सम्यक् पूर्ति उनके द्वारा हो रही है। उसका निष्पक्ष इतिहास जब मूल्यांकन करेगा, तब उनके विराट् व्यक्तित्व के दर्शन से लोग स्तम्भित रह जायेंगे। कार्य की गुस्ता और महत्ता की वृद्धि के साथ विशालतर और महत्तर होता हुआ उनका समर्थ व्यक्तित्व राष्ट्र की अत्यन्त मूल्यवान् निधि है।

सरयू-सदानीरा के पुण्यवान् नभ मे, जो आर्य संस्कृति की विभुता की सुरम्य प्रयोगशाला रही है, युगों के उपरान्त उदय होने वाला यह प्रकाशमान विरल नक्षत्र, हमारे गौरव का प्रतिमान बनकर आज विराजमान है। आज उसका अभिनन्दन कर हम स्वयं अभिनन्दित हो रहे हैं, उसके शतायु की कामना कर अपने हितों को सुरक्षित करना चाहते हैं और उसके प्रति श्रद्धा-सुमन अर्पित कर उसके ऋणों से मुक्ति का निष्फल उपक्रम कर रहे हैं।

—केशवचन्द्र मिश्र,  
आचार्य

मदनमोहन मालवीय डिग्री कालेज, भाटपाररानी, देवरिया।



## कुछ संस्मरण

श्रद्धेय त्रिपाठीजी से मेरा प्रथम परिचय कब और कहाँ हुआ यह ठीक-ठीक तो नहीं बता सकता; किन्तु जिस परिचय ने पहले-पहल प्रभाव डाला वह सन् १९१८ के दिसम्बर के एक शुक्रवार की लम्बी रिसेस में जुबिली हाईस्कूल के मौलसिरी के पेड के और नेचरस्टडी के बगीचे के बीच के मैदान में हुआ जब वे अपनी कक्षा के विख्यात नास्तिक श्री प्रभातकुमार बनर्जी से उत्साहपूर्वक किन्तु संयत और श्लिष्ट शब्दों में ईश्वर में विश्वास करने के कारणों पर विवाद और आग्रह कर रहे थे। नास्तिकता के बारे में प्रचार करना और बोलना उस समय नवीनता का एक सर्टिफिकेट हो गया था और प्रभात बनर्जी, जिसे कुछ लोग उसके आग्रहपूर्वक अपनी बात को मनवा लेने की उत्कट इच्छा से जोर-जोर से बोलने के कारण पगला भी कहते थे, अपने को नास्तिक घोषित करने में गौरव अनुभव करता था। त्रिपाठी जी सनातनधर्मी थे और हैं। एक सनातनधर्मी पिता का पुत्र होने के कारण मुझे भी ईश्वर के अस्तित्व में खतरा पैदा करनेवाले से जोरदार बहस करनेवाले के साथ स्वभावतः सहानुभूति हुई और उनके विवाद में रस लेने लगा तथा त्रिपाठीजी के तर्कों को अकाट्य समझकर उनकी जीत को आस्तिकता और सनातनधर्म की विजय समझने लगा। उस समय त्रिपाठी जी के गोरे शरीर, छरहरी सुन्दर मुखाकृति का, जिससे कुशाग्र बुद्धि, कार्य-कुशलता और निर्भीकता तथा आत्मविश्वास प्रगट होता था, जो प्रभाव पड़ा उसकी अमिट छाप अब भी मेरे मन में है। मैं भी तब जुबिली स्कूल का एक छात्र था और उनसे जूनियर था। आज उनके ६५वें वर्ष के बाद भी उनके चेहरे से सत्य के प्रति वही आग्रह, वही निर्भीकता वही आत्मविश्वास प्रगट होता है।

सेण्ट एन्ड्रूज कालेज गोरखपुर से इण्टरमीडिएट की परीक्षा उत्तीर्ण करके श्री त्रिपाठी प्रयागस्थ म्योर कालेज में १९२१ में भर्ती हुए। वहाँ से स्नातक होकर वे इलाहाबाद यूनिवर्सिटी से कानून और साथ ही साथ संस्कृत में एम० ए० परीक्षा १९२५ में उत्तीर्ण करके जुलाई १९२५ में गोरखपुर में वकालत करने लगे।

इनकी वकालत थोड़े ही दिनों में अच्छी चमक गई और कुछ महत्वपूर्ण मुकदमों में इन्हें स्वतंत्ररूप से वकालत करने का मौका मिला, जिसमें इनको आशातीत सफलता मिली। इसी बीच इन्होंने पी० सी० एस० की परीक्षा दी और उसमें सफल होकर डिप्टी कलक्टर नियुक्त हुए। तब से आप निरन्तर एक के बाद एक उत्तरदायी पद पर काम करते रहे हैं और सभी स्थानों में अपनी कुशाग्र बुद्धि का परिचय देते रहने के कारण और कार्य करने में तत्परता के कारण कुशल प्रशासक ही नहीं रहे, अपितु पर्याप्त प्रशंसा के पात्र रहे। इस समय ये वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय के उपकुलपति का कार्य बड़ी कुशलतापूर्वक सम्हाले हुए हैं।

त्रिपाठीजी में समाज-सेवा की भावना छात्रावस्था से ही रही है। जब ये नवी कक्षा में थे तभी से हिन्दू छात्र सभा के संयुक्त मंत्री और फिर थोड़े ही दिनों में प्रधान मंत्री चुने जाकर समाज-सेवा का कार्य करने लगे और चार वर्ष तक यानी इन्टर कक्षा में पढ़ने के समय तक मंत्री

के पद पर बने रहे। उस समय सभा करीब १०० या १५० रुपये प्रति मास चन्दा इकट्ठा करके गरीब छात्रों में बाँटती थी और उनके लिए किताबों का भी प्रबन्ध करती थी। सभा के पास अपनी एक निजी लाइब्रेरी भी थी।

सनातन धर्म सभा के भी ये उत्साही कार्यकर्ता थे और प्रयाग में हिन्दू बोर्डिंग हाउस ससद के मंत्री, प्रयाग विश्वविद्यालय के प्राच्य विद्या समिति के मंत्री और प्रयाग विश्वविद्यालय सघ के उपाध्यक्ष भी रहे हैं। यूनिशन के तत्वावधान में होनेवाले भाषणों और वाद-विवादों में ये प्रायः उत्साहपूर्वक भाग लेते थे। जनवरी १९२५ में हिन्दू विश्वविद्यालय द्वारा अखिल भारतवर्षीय अग्रेजी में हुई वाद-विवाद प्रतियोगिता में इन्होंने प्रयाग विश्वविद्यालय का प्रतिनिधित्व किया था।

सितम्बर सन् १९४८ में ये गोरखपुर के डिस्ट्रिक्ट मजिस्ट्रेट नियुक्त हुए। इसके कुछ पहले नगरपालिका गोरखपुर का प्रबन्ध प्रान्तीय सरकार के हाथ में चला गया था। यहाँ इस पद पर रहते हुए इन्होंने गोरखपुर की नगरपालिका के कार्यों में बड़ी गति ला दी और बड़ा सुधार किया। तथा इसी काल में गोरखपुर यूनिवर्सिटी की स्थापना का कार्य इन्होंने प्रारम्भ किया। यह उनके जीवन का अत्यन्त महत्वपूर्ण काल है।

विश्वविद्यालय की स्थापना का बीज त्रिपाठीजी के मस्तिष्क में सन् १९४६ में ही बोया जा चुका था। त्रिपाठी जी यहाँ जब कलक्टर होकर आये तो एक महीने के अन्दर उन्होंने एक युनिवर्सिटी स्थापना-समिति का निर्माण किया। स्थापना-समिति के निर्माण के पहले जो उत्साह यहाँ के लोगों में विश्वविद्यालय की स्थापना के लिए था, वह स्थापना-समिति की कुछ बैठकों के बाद ही कुछ लोगों के शक्ति-संतुलन और अपनी पार्टी के मजबूत करने के कारण दूसरी दिशा की ओर मुड़ गया। फिर जब त्रिपाठी जी के यहाँ से चले जाने के बाद जो कलक्टर यहाँ आये उनमें से एक के कान लोगों ने इस तरह भरे कि उन्होंने विश्वविद्यालय की योजना को आगे बढ़ाने के बजाय इसको ठप करने की ही ठान ली। विश्वविद्यालय के स्वप्न और इसकी स्थापना के बीच जो संघर्ष इन्हें विरोधियों और अड़गल लगानेवालों से करना पड़ा और जिस लगन और तत्परता से इन्होंने विरोधियों को मुँह-तोड़ उत्तर देते हुए, अपने प्रयास को जारी रखा और विश्वविद्यालय को मूर्त रूप देने में सफल हुए, वह इनके चरित्र का एक बड़ा प्रकाशमय पहलू है, इनके जीवनवृत्त का बड़ा शानदार काल है जिसके लिखने के लिए एक अलग परिच्छेद ही चाहिए।

पूर्वी जिले का यह अचल, विशेषकर गोरखपुर का यह जनपद, उनका कितना ऋणी है इस सम्बन्ध में इतना ही कहना पर्याप्त होगा कि गोरखपुर विश्वविद्यालय की स्थापना में यदि त्रिपाठीजी का यशस्वी व्यक्तित्व न होता और उनके जैसा लगनवाला कर्मठ व्यक्ति इसके पीछे न पड़ता तो मेरठ और कानपुर जैसे अर्थसम्पन्न जिलों की माँग होते हुए भी इस पिछड़े भूभाग में विश्वविद्यालय की स्थापना कदापि न होती।

आपकी कर्तव्यनिष्ठा और अध्यवसाय से श्री गोविन्दवल्लभ पन्त ने मुख्यमंत्री पद से इनकी मुक्तकण्ठ से कई अवसरों पर प्रशंसा की थी।

त्रिपाठीजी में कुछ ऐसे गुण हैं जिनसे वे सहज ही अपने सम्पर्क में आनेवालों को आकर्षित कर लेते हैं।

इनमें कुशाग्रबुद्धिता तो है ही; साथ ही साहस, धैर्य और अपनी बात पर दृढ़ रहने की क्षमता भी है। जो बात समझ में उचित जान पड़े उसको लगन एवं तत्परता से करना आपका स्वभाव बन

गया है। परन्तु सबसे अधिक लोकप्रियता का कारण है आपकी सहानुभूतिपूर्ण सहृदयता जो सदा सत्पात्र की सहायता करने को तत्पर रहती है।

त्रिपाठीजी को यह गौरव प्राप्त है कि जो भी कार्य आपको सौंपा जाता है उसमें शीघ्र ही सुधार और उन्नति होने लगती है।

सन् १९६० में उच्च न्यायालय प्रयाग की आज्ञा से आप करोड़ों की सम्पदावाले प्रसिद्ध औद्योगिक प्रतिष्ठान 'ब्रिटिश इंडिया कॉरपोरेशन' के वरिष्ठ उप-सचालक नियुक्त कर कानपुर भेजे गए। इनके कार्यकाल के समाप्त होनेवाले वर्ष १९६२ में इस प्रतिष्ठान की ६ करोड़ की पूंजी पर लगभग तीन करोड़ रुपये का लाभ हुआ।

आप स्वयं उपकार करते ही हैं पर अपने साथ किये गये उपकारों को भी नहीं भूलते। उपकारी का सदा श्रद्धा तथा स्नेह से स्मरण करते हैं।

त्रिपाठीजी अत्यन्त अतिथि-सेवी हैं। कानपुर में वे जब ब्रिटिश इण्डिया कॉरपोरेशन के सचालक थे, विद्यालय के कार्य से मुझे दो बार कानपुर जाना पड़ा। त्रिपाठीजी व्यस्त रहते हुए भी समय निकालकर मेरी सुख-सुविधा, भोजन, शयन आदि का ध्यान रखते थे। दूसरी बार जब मैं कानपुर गया था तो वे स्वयं मुझे मोटर से स्टेशन तक छोड़ने आये। अदली से मेरा टिकट कटवाकर मुझे गोरखपुर जानेवाली गाड़ी के पास प्लेटफार्म पर पहुँचाकर ही आप वापस आये। मैं तो संकोच से सिकुड़ा जा रहा था, किन्तु उन्होंने केवल 'मुझे फर्ला जगह जाना था, सोचा तुम्हें स्टेशन छोड़ता चलो' इतना ही कहा। खैर, यह तो उनका बड़प्पन था कि मुझे बहुत अनुगृहीत होने का ख्याल न होने पाये इससे यह बहाना बता दिया।

त्रिपाठीजी की न्यायप्रियता, निर्भीकता एवं कार्यकुशलता की परिचायक एक घटना का स्मरण हो गया। लगभग १९५० की बात है। त्रिपाठीजी इलाहाबाद के कलक्टर थे। वहाँ के एक सुप्रसिद्ध और अत्यन्त प्रभावशाली वकील ने समाचार-पत्रों में यह प्रचार करना शुरू किया कि प्रयाग के किले में जो अक्षयवट है, जिसे भोले-भाले दर्शनार्थी यात्री पण्डों के कहने पर पूजते हैं, पैसा और जल चढाते हैं, वह असली अक्षयवट नहीं है। असली अक्षयवट तो किले के एक दूसरे कोने में है जो कम से कम जहाँगीर के समय से है और जिसका उल्लेख तजुक जहाँगीरी में है। सरकार के ऊपर दबाव पड़ा कि वह जाँच कराए और असली वट वृक्ष कौन है इसका निर्णय कराये। पतजी के शासन ने त्रिपाठी जी को जाँच कार्य सौंपा। त्रिपाठीजी ने प्रयाग विश्वविद्यालय के इतिहास के विद्वानों तथा वनस्पति-शास्त्र के प्रोफेसर को साथ लेकर दोनों वट-वृक्षों का निरीक्षण किया। वनस्पति-शास्त्र के विशेषज्ञों ने बताया कि जिस वृक्ष को अब अक्षयवट कहा जा रहा है और जिसे जहाँगीर के समय का बताया जाता है किसी भी दशा में १०० वर्ष से अधिक पुराना नहीं है। त्रिपाठीजी ने इस तर्क पर भी विचार किया कि जहाँगीर के काल में लोग इस वट वृक्ष से यमुना में कूदकर आत्म-विसर्जन करते थे। त्रिपाठीजी का मत था यदि यह सत्य है तब भी तो यह वृक्ष अति प्राचीन नहीं हो सकता जिसे श्रद्धालु हिन्दू सहस्रो वर्षों से पूजते आ रहे हैं।

त्रिपाठीजी में समाज-सेवा का भाव जन्मजात है। आप नवी कक्षा में थे तभी आपने हिन्दू छात्र सभा का मन्त्रित्व पद संभाला। सनातन धर्म के मानने वाले एक शिष्ट और उभयद्विजकुल में पैदा होने से स्वभावतः आप सनातन धर्म के निष्ठावान अनुयायी रहे हैं। और मेरे पिताजी जब यहाँ सनातन धर्म सभा के मंत्री थे तो त्रिपाठी जी जैसे उत्साही छात्रों की लगन और परिश्रम से

उनकी सभा का कार्य बहुत सुविधा के साथ हो जाता था। युवावस्था प्राप्त करने पर समाज-सेवा के भाव से ही प्रेरित होकर त्रिपाठीजी ने सरयूपारीण सभा के अधिवेशनो में सक्रिय भाग लेना शुरू किया। आपकी सक्रियता और सरयूपारीण के उत्थान के अति उत्साह को देखकर समाज ने आप को चार बार अखिल भारतीय सरयूपारीण ब्राह्मण महासभा का सभापति चुना। पटने के महा-धिवेशन में आपके सभापतित्व में जो उत्साह की लहर फैली तो सरयूपारीण सभा और उसकी मुखपत्रिका 'सरयूपारीण पत्रिका', जो निर्जीव हो गयी थी, १९४५ तक बड़े ठाट से चली।

सन् १९४१ में आप फिर कलकत्ते वाले महाधिवेशन के सभापति हुए। १९४२ में प्रयाग में जो विशेष अधिवेशन हुआ, उसके सभापति चुने गए और १९४३ में अयोध्या वाले महाधिवेशन के भी आप सभापति चुने गए।

आप महामना मालवीय जी के अन्यतम भक्तों में से प्रमुख हैं और महामना के जन्म शती महोत्सव के आप १९५६ से १९६१ तक सयोजक रहे।

श्री त्रिपाठी जी ने प्रशासकीय एवं सामाजिक क्षेत्र में ही सफलता प्राप्त नहीं की है, पारिवारिक दृष्टि से भी आप अत्यन्त सफल एवं संपन्न हैं। आप तीन यशस्वी पुत्रों के पिता हैं—श्री श्रीनिवास मणि देवरिया में सरकारी वकील हैं, श्री श्रीप्रकाशमणि सेना में मेजर हैं और श्री श्रीविलासमणि आई० पी० एस० हैं।

ईश्वर से प्रार्थना है कि श्री त्रिपाठी जी दीर्घायु हो और स्वस्थ रहे जिससे कि वे समाज-कल्याण का कार्य करते-रहते में समर्थ हो।

—चन्द्रभाल ओझा

अवकाशप्राप्त प्रिंसिपल, गोरखपुर

## वेदस्वरूपविमर्शः

हरिहरानन्द सरस्वती ( करपात्रमहाराजाः )

यद्यपि सजातीयविजातीयस्वगतभेदशून्यमपरिच्छिन्नमनन्तमपारं सर्वव्यवहारातीतमनाद्यनन्त ब्रह्मैव परम तत्त्वम् सर्वप्राणिपरप्रेमास्पद सर्वात्मभूत, तथाप्यनधिगत सत्तदकिञ्चित्करमेव 'नैनमविदितो देवो भुनक्ती' ति श्रुतेः । तत एवाचिन्त्यानिर्वाच्ययाऽघटितघटनापटीयस्या स्वशक्त्यैव स्वाधिगमाय स्वयमेव तद्वाच्यवाचकलक्ष्यलक्षकाद्यात्मना सप्रपञ्चमिवापद्यते । तत्रापि वाच्यलक्ष्यसदानन्दापेक्षयापि सविदानन्दात्मकमोमित्यभिधानमेवातिशेते, प्रकाश्यविषयापेक्षया प्रकाशकविषयिमाहात्म्यातिशयस्य सर्वजनीनत्वात् । अचिन्त्यानन्तसच्चिदानन्दसुधामहाम्भोधावभिधानाभिधेयात्मकप्रपञ्चोत्पादनानुकूलशक्त्यवच्छिन्नब्रह्मविवर्तभूत एवाभिधानाभिधेयात्मकः प्रपञ्चोऽपि, तेनैव तदभिन्नाभिन्नस्य तदभिन्नत्वनियमात् अभिधानात्मकप्रपञ्चोत्पत्त्यनुकूलशक्त्यवच्छिन्नसविदानन्दविवर्तभूतानां शब्दानामभिधेयात्मकप्रपञ्चोत्पत्त्यनुकूलशक्त्यवच्छिन्नसदानन्दविवर्तभूतानामभिधेयानाञ्चाभेद एव पर्यवस्यति । तत्रापि पादविभूतिगतमायाशक्त्या तदन्तर्गताभिधानाभिधेयभेदविजृम्भणेन जीवब्रह्मणोरिवाभेदतिरोधानम् । तेनैवाग्निमोदकाद्युच्चारणेनापि न मुखदाहपाटनपूरणादिकम् । त्रिपादविभूतौ त्वभेद एव जागर्ति । तत एव 'ओमितीद सर्वं' 'ब्रह्मैवेदं सर्वं'मित्युपास्यते प्रतिपद्यते च समाहितैः पारदृश्वभिः । सर्वत्र वाच्यप्रपञ्चापेक्षया वाचकस्य शब्दस्य श्रैष्ठ्यम् प्राकृताद्यपभ्रंशमयशब्दापेक्षया च तत्प्रकृतिभूतसाधुसंस्कृतशब्दानां कोऽपि विलक्षणो माहात्म्यातिशयः, येषामधिकारिकर्तृकोच्चारणेनापि पुण्यजनि । तत्रापि शब्दसामान्यापेक्षयापि दोषबाधविधुरस्य शब्दविशेषस्य कोऽपि माहात्म्यातिशयः सुख्यात एव । तदभ्यासेन वाचा क्रियाफलाश्रयत्व सम्पद्यते । लौकिकानामृषीणां वागर्थमनुधावति विशिष्टानां तादृशानान्तु वाचमर्थोऽनुधावति । तेनैव कस्यचिद् तपोधनस्य वाचैव नहुषोऽजगरत्वं वाचैव च कस्यचित्सत्यव्रतस्य नन्दनस्तेनैव देहेन देवत्व सम्पन्नमिति पौराणिकाः । 'नास्ति सत्यसम तपः'

‘अश्वमेधसहस्रञ्च सत्यञ्च तुलया धृतम् ।

अश्वमेधसहस्राच्च सत्यमेकं विशिष्यते ॥’

इति तन्माहात्म्योक्ति सुस्फुटैव । मृषावादिनामपि सत्योक्तिराद्रियते, किमुत सत्यवादिना तथोक्तयः ; सत्यव्रतानामृषीणां सुसिद्धानामृतसत्यनिष्ठानां देवानां देवदेवानामीश्वरस्य चोक्तयो दोषबाधवैधुर्यतारतम्येनोत्तरोत्तर विशिष्यन्ते । तदपेक्षयाऽपि स्वप्रकाशपरब्रह्मनि श्वसितप्रायाणां पुरुषमात्रबुद्धिप्रयत्ननिरपेक्षाणामपास्तसमस्तपुन्दोषशङ्काकलङ्करङ्गानां तदीयनित्यानन्तज्ञानानुविद्धाकृत्रिमनित्यानन्तापौरुषेयशब्दराश्यात्मकमन्त्रब्राह्मणात्मकानां वेदानां सर्वातिशायी माहात्म्यातिशयस्तु सर्वत्र जागर्तितमाम् । येषामनुग्रहादेव धर्मब्रह्मादयोऽस्तीन्द्रिया अपि पदार्थाः करतलगतामलकायन्ते । तत एव स्वात्मावबोधनाय करणावरुणालयस्याकारणकरणस्य सर्वेश्वरस्यैव वेदात्मना विशिष्यावतरण मन्यन्ते वैदिकाः । 'वेदो नारायणः साक्षात् स्वयम्भूरिति शुश्रुम ।' 'वेदस्य चेश्वरात्मत्वात्तत्र मुह्यन्ति सूरयः' इत्यादि व्यासोक्तेः । तन्नागमपुराणन्यायसाध्ययोगमीमांसाधर्मशास्त्राङ्गोपबृंहितविविधानवद्यविद्योद्गमस्थानभूतानां वेदानां सर्वार्थविद्योतिषं निरुपचरितमेव । 'वेदशब्देभ्य एवादौ पृथक् सस्थाश्च निर्ममे ।' 'शब्द इति चेन्नातः प्रभवात् प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्' 'शास्त्रयोनित्वादि' तिगीत्या विश्वस्रष्टृतत्सृष्टिप्रकाशकत्वेन वेदानामनितरसाधारणम्

माहात्म्यम् । 'मन्त्रब्राह्मणयोर्वेदनामधेय' मित्यापस्तम्बादिभिस्तत्त्वरूपावबोधकं लक्षणं विहितम् । अनुपलभ्यमानमूलान्तरत्वे सति महाजनपरिगृहीतवाक्यत्व वेदत्वमित्युदयनाचार्येणापि तल्लक्षितम् ।

शब्दातिरिक्त शब्दोपजीविप्रमाणातिरिक्तञ्च यत्प्रमाण तज्जन्यप्रमितिविषयानतिरिक्तार्थको यो यस्तदन्यत्वे सति आमुष्मिकसुखजनकोच्चारणकत्वे सति जन्यज्ञानाजन्यो यो प्रमाणशब्दस्तत्त्वं वेदत्वमिति च प्राचीनैस्तल्लक्षणमुक्तम् । अत्र व्यासादिचाक्षुषादिप्रत्यक्षजन्ये दृष्टार्थके भारतायुर्वेदादिभागेऽतिव्याप्तिवारणाय प्रथमसत्यन्तम् । इत्यञ्च तदुभयातिरिक्त प्रमाण चक्षुरादिरेव तज्जन्यप्रमितिविषयार्थकतया तयोर्नातिव्याप्ति । न च दृष्टार्थकवेदभागस्यापि लक्ष्यतया कथं तत्र लक्षणसमन्वय इति वाच्यम्, अत्रार्थपदस्य मुख्यतात्पर्यविषयपरत्वात् । मीमांसकनये विध्यर्थ एव मुख्यतात्पर्यविषय, न्यायनयेऽपि 'स्वार्थद्वारैव तात्पर्यं तस्य स्वर्गादिवद्विधौ ।' इति रीत्या विध्यर्थ एव तेषां मुख्य तात्पर्यम्, अत एव सत्यन्तेऽतिरिक्तेति । तथा च तेषां दृष्टार्थकत्वेऽपि नाव्याप्तिः । प्रमित्यविषयार्थकत्वमात्रोक्तावसम्भव इति जन्यान्त प्रमितिविशेषणम् । शब्दोपजीव्यतिरिक्तेन प्रमाणेन वेदात्मकशब्देन वेदार्थस्य प्रमापणात् शब्दातिरिक्तपदस्य प्रमाणविशेषणतया निवेशः । मन्त्रावयवभूतवाक्येऽतिव्याप्तिवारणाय द्वितीयसत्यन्तम् । एव स्तोमेऽतिव्याप्तिवारणाय प्रमाणशब्दनिवेशः । मन्वादिस्मृतिभारताद्यदृष्टार्थकभागेष्वतिव्याप्तिवारणायाजन्य इत्यन्तम् । यद्यपि 'अनन्ता वै वेदाः' इति श्रुत्यनुसारेण वेदा अनन्ता एव तथापि त्रयस्त्रिंशदधिकशतोत्तरसहस्रशाखोपबृंहितो मन्त्रब्राह्मणात्मकोऽविच्छिन्नपारम्पर्येणाधीयमानोऽपौरुषेय शब्दराशिरेव मानवबुद्धिगम्यो वेदः । गुरोर्मुखादनृश्रूयमाणत्वादेवान्वर्थकानुश्रवत्वमपि तस्य ।

कैश्चित्तु—'विद् ज्ञाने' 'विद् सत्तायाम्' 'विदलृ लाभे' 'विद् विचारणे' इति धातुभ्यो वेदशब्द निष्पाद्यनेके वैज्ञानिकार्था वेदशब्दार्थत्वेन गृह्यन्ते । सर्वे सर्वार्थवाचका इति रीत्या शब्दानां कामदोग्धृत्वात्कामं गृह्यन्तानेकेऽर्थाः ; तथापि रूढिर्योगमपहरतीतिन्यायेन पूर्वोक्तरीत्या अपौरुषेयशब्दराशावेव योगरूढोऽयं वेदशब्दः । अन्यत्र तु 'वेदं कृत्वा वेदिं करोति'—इत्यादौ कुशमुष्टौ वेदशब्दप्रयोग इष्यत एव ।

कैश्चित्तु—वेदानां कीदृशं स्वरूपं, कश्च तदापरोक्ष्योपायः, किं वा तत्फलमिति प्रश्नत्रयमुत्थाप्य प्रसिद्धेभ्यो वेदेभ्योऽन्यदेव किञ्चित्तरकज्ञानमन्त्रं परावागात्मकं वेदतत्त्वमिति वर्णयन्ति । तत्र यद्यप्यपौरुषेयमन्त्रब्राह्मणात्मकः शब्दराशिरेव वेदः, अविच्छिन्नपारम्पर्येण तदभ्यासजन्यसंस्कारसङ्घीचीनमनः-सहकृतश्रोत्रेन्द्रियमेव तदापरोक्ष्योपायः, तदर्थज्ञानानुष्ठानसापेक्षस्य तदपरोक्षज्ञानस्य चतुर्वर्गप्राप्तिरेव फलमिति प्रसिद्धमेवोत्तरम्, तथापि तेषां प्रसिद्धवेदविलक्षणमेव किमपि प्रतिपिप्सित प्रतिपिपादयिषितञ्च । अत एवोक्तं निखिलमिदं वाङ्मयं कण्ठे धारयतोऽपि वेदार्थमर्मग्रहणे तादृशमेवास्वामर्थ्यं यादृशं छायासु वस्तुत्वमारोपयतां छायाभ्यो वस्तुतत्त्वनिरूपणपराणां वस्तुस्वरूपविषये परिदृश्यते । प्रतिबिम्बितफलेभ्यो यथा वास्तविकफलास्वादनजा तृप्ति क्षुन्निवृत्तिश्च न संभवति तथा वैखरीवागात्मकेभ्य ऋगादिमन्त्रेभ्यो वेदत्वेन लोकप्रसिद्धेभ्योऽपि साक्षादेव दैवीवाक्संराधनजममृतत्वं सर्वज्ञत्वादिकञ्च नोपलभ्यते, परं नैतत् समीचीनमनुवृत्तोपालम्भात् । नहि कण्ठे धारणमात्रादमृतत्वसर्वज्ञत्वादिकं कुत्रचिच्छ्रुतम् वेदार्थग्रहणानुष्ठानसापेक्षस्यैव कण्ठे धृतस्य वेदस्यैवामृतत्वादितत्तत्पुरुषार्थहेतुत्वावधारणात् ।

यत्तु अध्ययनमात्रेण धृतकुल्यादिफलश्रवणमश्वमेधाध्ययनमात्रेण तत्फलप्राप्तिश्रवणं च, तत्तु धर्मज्ञानानुष्ठानाश्वमेधोपासनफलपरमिति सायणीयऋग्वेदीयोपोद्धातभाष्ये स्पष्टमेव ।

यदप्युक्तम्—एकस्मादेव शब्दात् सम्यग् ज्ञातात् सुप्रयुक्तात् स्वर्गे लोके च सर्वकामप्राप्तिरवश्यं भवति । परमद्यत्वे च शब्दसहस्रेभ्योऽसकृदावृत्तेभ्योऽपि तादृशं फलं नोपलभ्यते । तेन कस्यापि शब्दस्य

सम्यग् ज्ञानं विहितप्रयोगश्च नाभूदित्येव मन्तव्यमिति, तदपि न वैदकविशेषणाभावात् । संकेतितश्रुत्या शब्दमात्रस्य सुज्ञातस्य सुप्रयुक्तस्य कामदोषधृत्वमुच्यते, न वैदिकशब्दविशेषस्यैव, न च शब्दमात्रस्य काम-  
पूरकत्व प्रसिद्धम् । तेन नानथा तत्तदपेक्षितानपेक्षस्य सुप्रयुक्तशब्दमात्रस्य पूरकत्वमुक्तम् । तथात्वे तदर्थानुष्ठानस्य वैयर्थ्यापत्तेः । किन्तु यदर्थं शब्दः प्रयुज्यते तदर्थपूर्तिरेव सम्यग् ज्ञातेन शास्त्रान्वितेन सुप्रयुक्तेन शब्देन जायते । लोकेऽपि न्यायालयादिषु न्यायवादिभिर्न्यायोक्त्यावसरविशिष्टसूपन्यासविशेष-  
प्रयुक्तैः शब्दैः कार्यसिद्धिर्जायते । शब्दतदुच्चारणतज्ज्ञानादिवैशिष्ट्येन फलवैशिष्ट्यमुक्तं वाल्मीकीये रामायणेः—

‘अविस्तरमसंदिग्धमविलम्बितमव्ययम् ।  
उरःस्थं कण्ठं वाक्यं वर्तते मध्यमस्वरम् ॥  
संस्कारक्रमसम्पन्नामद्भूतामविलम्बिताम् ।  
उच्चारयति कल्याणीं वाचं हृदयहर्षिणीम् ॥  
अनया चित्रया वाचा त्रिस्थानव्यञ्जनस्थया ।  
कस्य नाराध्यते चेत उद्यतासेररेरपि ॥’

(कि० का० सर्ग ३, ३१-३३)

यत्तु परावाग्रूपस्य प्रणवात्मकस्य शब्दब्रह्मण एव वेदत्वमिति तदपि न तस्याव्यवहार्यत्वेन धर्मादिज्ञानजनकत्वासंभवापातात् ।

गुरुश्रुश्रूषणादिभिः संस्कारैरध्ययनाध्यापनादिभिराशीर्भिश्च प्रसिद्धवेदानामेवायातयामत्वं तेजस्वित्वञ्च काम्यते । ‘छन्दास्ययातयामानि’ ‘तेजस्विनावधीतमस्तु’ इत्यादिवचनेभ्यः ।

यदप्युक्तम्—‘उतत्वः पश्यन्न ददर्श वाचमि’ति श्रुतिरेव वेदलक्षणाया वाचो दुर्ज्ञेयता वक्ति । तेन श्रोत्रादिना वेदस्वरूपस्य साक्षात्कारो न सम्भवतीति किन्तु वाग्रूपा चिच्छक्तिरेव प्रसन्ना सती स्वरूपमुन्मी-  
लयति’ इति तन्न, तस्याः प्रसिद्धवेदविलक्षणस्वरूपाद् विलक्षणवैदप्रतिपादने तात्पर्याभावात् । प्रसिद्धानां वेदानामधिष्ठानव्येव चिद्रूपा सती सरस्वती । तस्याः प्रसादस्य वेदार्थहेतुत्वेऽपि न प्रसिद्ध-  
वेदानामवेदत्वम् । केवलाया चिद्रूपायामृगादिप्रभेदासम्भवात् उक्तश्रुतेर्यत्किेनान्यथा व्याख्यातत्वाच्च । तथा हि अप्येकः पश्यन्न पश्यति वाचमपि शृण्वन्न शृणोत्येनामित्यविद्वासमाह्वयम् । अर्थात् योऽर्थं न वेत्ति सम्प्रति पूर्वार्द्धेन मन्त्रो ब्रूते । एक पुरुष पाठमात्रपर्यवसितो वेदरूपा वाच पश्यन्नपि न सम्यक् पश्यति । एकवचनबहुवचनादिविवेकाभावे पाठशुद्धेरपि कर्तुमशक्यत्वात् ।

अन्योऽर्थज्ञानाय व्याकरणाद्यङ्गानि शृण्वन्नपि मीमांसाराहित्यादेनां वेदरूपां वाचं सम्यङ् न शृणोति । ‘यावतोऽश्वान् प्रतिगृह्णीयादित्यत्र व्याकरणमात्रेण प्रतिगृहीतुरिष्टः प्रतीयते । मीमांसायां तूप-  
क्रमन्यायेन ‘प्रजापतिर्वरुणायाश्वमनयदि’त्युपक्रमानुरोधेन दातुरेवेष्टिरिति निर्णयते । यो व्याकरणाद्यङ्गैः स्वशब्दार्थमीमांसया च तात्पर्यं शोधयितुं प्रवृत्तस्तस्मै वेदलक्षणा वाक् स्वकीयां तनुं विसृजे वेदार्थं प्रकाशयति, यथा ‘जायापत्ये उशती कामयमाना सुवासा’स्तद्वदित्यर्थः । यथा पुरुषः उशती सुवासिनी साकल्येनादरयुक्तः पश्यति तयोक्तमर्थं हितबुद्ध्या शृणोति तथायं चतुर्दशविद्यास्थानपरिशीलनोपेतः पुरुषो वेदार्थरहस्यं सम्यक् पश्यति । वेदोक्तञ्च धर्मब्रह्मरूपमर्थं हितबुद्ध्या स्वीकरोति । सेयमर्थज्ञ-  
प्रशंसा । तदर्थवैशद्याय ‘उतत्वं सख्ये स्थिरपीतमाहुर्नैनं हिन्वन्यपि वाजिनेषु अधेन्वा चरित माययैषा इवाशुश्रुवां अफलामपुष्पा’—मित्यन्योऽपि मन्त्रो यास्केनोद्धृतः ।

यदप्युक्तम्—‘वर्णसमुदाये वेदवादिनो निन्दन्ती श्रुतिराह ‘ऋचोऽक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधिविश्वे निषेदु यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति य इ तद्विदुस्त इमे समासते’ ऋ० स० १।१६४ । शब्द-रूप ब्रह्मैव वेदस्वरूपमिति सिद्धान्तः तदप्यसङ्गतम्, प्रकृतमन्त्रेण तथात्वानवबोधनात् । मन्त्रार्थस्तु ऋचः ऋग्वेदोपलक्षिता. ऋग्यजु सामाथर्वाङ्गिरसात्मका सर्वे वेदा परमे व्योमन् अपरिच्छिन्नाकाश-रूपेऽक्षरे व्यापकेऽविनश्वरे परमात्मन्येव पर्यवसिता, ‘सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति’ ‘वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः’ इति श्रुतिस्मृतिभ्याम् यस्मिन् अधिविश्वे देवानिषेदु तस्मिन्नेव वेदानां पर्यवसानम् । यस्तद्वेदतात्पर्य-विषयीभूत ब्रह्म न वेद स किमृचा ऋग्वेदादिभिः किं करिष्यति । तद्विज्ञानेनैव वेदाध्ययनस्य फलवत्त्वात् । अर्थज्ञानहीनवेदाध्ययनं तु ब्राह्मणत्वापनोदनफलकमेव भवति । ऋचः ब्रह्माधिकारिकाः प्रसिद्धवेद-विलक्षणाः इति व्याख्यानन्त्वपार्थक्यमेव । सर्वेषामेव शब्दानां शब्दब्रह्माकारणकत्वेन शब्दब्रह्मरूपत्वा-विशेषात् । किमृचा करिष्यतीत्यस्य ऋक्शब्दस्यासगत्यापत्तेश्च ।

यद्वा ऋचः सम्बन्धिन्यक्षरे क्षरणरहिते नित्ये परमे उत्कृष्टे व्योमन् व्योमसदृशे अलेपत्वनीरूपत्व-व्यापित्वादिभिः विशेषेण सर्वस्य रक्षके विपूर्वस्यावतेर्धातोरर्थानुगमाद्वा स्वाध्यस्तस्य सर्वस्य रक्षकत्वात्, सत्तास्फूर्तिप्रदत्वेन सर्वत्र व्याप्ते ब्रह्मणि प्रतिपाद्यप्रतिपादकभावेन स्थितत्वाद्वेदानाम्, यस्मिन् विश्वेदेवा अधिनिषेदुः आश्रित्य तिष्ठन्ति य इत् य एव तत्तत्त्व विदुः जानन्ति, त इमे ज्ञातारः समासते । अपुनरा-वृत्त्या स्वरूपेऽवस्थानं समासनम् । अथवा ऋगाद्यात्मकस्यादित्यमण्डलस्य सम्बन्धिन्यक्षरे हिरण्ये पुरुषे सर्वे देवा निषेदन्ति यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति । अथवा ऋग्वेदादिसम्बन्धिनि-अक्षरे प्रणवे अविनश्वरे देवा अधिनिषेदुः—निरुक्ते तु अर्चनीयो जीव ऋक्, तस्य सम्बन्धिन्यक्षरेऽविनाशिन्यक्षरे परमात्मनि जीवापेक्षया परमे उत्कृष्टे निरुपाधिके व्योमन् विशेषेण सर्वाधिष्ठानत्वेन रक्षके व्योमसदृशे वा यस्मिन् देवा गमनवन्तो व्यवहारवन्तो वेन्द्रियसज्जका देवा विश्वेदेवा आश्रित्य वर्धन्ते, यस्तन्न वेद उपाध्यशयोस्त्यागेन तदेव स्वरूपमिति न पश्यति स किमृचा केवलेन जीवेन जीवभावेन किं फलं प्रपश्यति । शब्दब्रह्माकारणकत्वेन वेदानां माहात्म्यातिशयस्तु न वक्तुं शक्यते । कुरानादिशब्दानामपि शब्दब्रह्माकारणकत्वाविशेषात् । दिव्यशब्दानां लौकिकशब्दापेक्षया वैलक्षण्यस्य तत्तददृष्टजनकत्वेन विलक्षणकार्यकत्वेन च मन्तव्यम् । तदपेक्षयाऽप्यपौरुषेयवेदशब्दानां माहात्म्यातिशयस्तुक्त एव ।

यदुक्तं ‘माया भूमिगतैरिन्द्रियैः परव्योमगतानां मन्त्राणां सम्बन्धो न स भवदुक्तः’, ग्राह्य-ग्राहकभावस्य साजात्यनिबन्धनत्वादिति, तदपि न; संस्कृतसात्त्विकान्तं करणवृत्तौ परब्रह्मणोऽभिव्यक्तिरिव संस्कृतैरिन्द्रियैर्मन्त्राणां ग्रहणधारणोच्चारणादिसम्भवात् । तेन प्रसिद्धा वेदः एव भगवन्निःश्वसित-त्वाश्रित्यत्वादपौरुषेयत्वाद्दिव्या । यद्यप्यानुपूर्वीविशिष्टा वर्णा एव पदानि वाक्यानि च भवन्ति, आनुपूर्वी पौर्वापर्यरूपा नित्येषु विभुषु वर्णेषु न सम्भवत्येव । नित्यानां विभूनां तेषां देशतः कालतश्च पौर्वापर्या-योगात्, तथाप्यनित्यानां वर्णाभिव्यक्तीनां कालतः पौर्वापर्यसम्पत्तौ सम्भवति सा । वर्णनित्यत्वेन वेदानां नित्यत्वे त्वस्मदादिवाक्यानामपि नित्यत्वं प्रसज्येत । पौर्वापर्यदृष्ट्वा तु वेदानामप्यनित्यत्वमेव । आनुपूर्वी च तत्तदुच्चारयितृभेदाद्भिन्नैव भवति तथापि प्रतिपुरुषं प्रतिकल्पञ्च नियतानुपूर्वीकत्वेन वेदानां नित्यत्वं वक्तुं शक्यते । तेनैव चान्यवाक्यापेक्षया वेदस्य वैशिष्ट्यं दिव्यत्वञ्च । तैरेव पुरुषः सस्क्रियते । सस्कृतैश्च पुरुषैस्तेऽधीयन्तेऽभ्यस्यन्ते च । तदभ्यासतारतम्यापेक्षया पुरुषेषु दिव्यतातारतम्य-मभिव्यज्यते । तदभ्यासक्रमेणैव शब्दब्रह्मरूपायाः परस्या वाचोऽप्यधिगतिः स्यादन्यथा तस्या अधिगन्तु-मशक्यत्वात् ।

शब्दब्रह्मरूपायाः उपसंहृतक्रमाया अव्यवहारीयाः परस्या वाचो धर्मब्रह्मज्ञानहेतुत्वमपि नोपपद्यते ।



अक्रमायां सविदि मुख्यया वृत्त्या वेदत्वासम्भवात् । नियतक्रमवता विशिष्टवर्णानामेव वेदत्वात् महाप्रलयेऽपि परमेश्वरबुद्धौ शक्त्यात्मना क्रमविशिष्टा एव ते तिष्ठन्ति । अगृह्यमाणप्रविभागवत्त्वेनाप्र-विभक्तत्वव्यपदेशः, नत्वविद्यमानप्रविभागवत्त्वेन, साङ्ख्यर्यापत्तेः ।

यदुक्तं—शास्त्राण्युपदेष्टुर्वचनञ्चानपेक्ष्यैव विवृतस्वरूपाया वाग्देव्याः प्रसादेन सशयविपर्ययादि-गन्धशून्य धर्मब्रह्मतत्त्वज्ञानं भवति, तदपि न, मानाधीना मेयसिद्धिरिति नियमेन वाग्देवतायाः प्रसादे-नापि प्रमाणभूतैरपौरुषेयैर्वैदिकैः सोपकरणैः शब्दैरेव धर्मादितत्त्वज्ञानस्याभ्युपेयत्वात् । 'त त्वोपनिषदं पुरुषं पृच्छामि' 'नावेदविन्मनुते त बृहन्तम्' 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' 'शास्त्रयोनित्वात्' इति श्रुतिसूत्रानु-रोधात् । अन्यथा का वाग्देवी, किञ्च तत्स्वरूपविवरणम्, कथञ्च तेन धर्मादितत्त्वज्ञानमित्यादि पर्यनु-योगा दुःसमाधेया एव । बुद्धेः शुद्धये रागादिचाञ्चल्यनिवृत्तये सशयादिराहित्येन वेदार्थप्रकाशायैव देवताराधनादिकमुपेयते । यथा चक्षुषैव रूपमुपलभ्यते नान्येन, तथैव वैदिकैश्चोदनादिभिरेव धर्मादिक-मुपलभ्यते नान्येनेति नियमस्य जागरूकत्वात् । अन्यथा यीशू-मुहम्मदादीना जैनबौद्धादीना तादृशो वाग्देव्याः प्रसादो न जात इत्यत्र शपथमन्तरा किं मानम् । प्रतिभायाः परस्या वाच एव वेदत्वे वेदानामाग्रहो व्यर्थ एव स्यात् । कुरानबाइबिलादिरपौरुषेयग्रन्थानामपि तद्रूपत्वसम्भवात् । अत एव प्रसिद्धप्रमाणसंवाद-मन्तराप्रतिभायाः ऋतम्भराया वा तथात्वमपि न सिद्धयति । तद्वतामपि साख्ययोगादीना वैमत्योपलम्भात् ।

यदुक्तं 'साक्षात्कृतधर्मभिर्विन्मभूतवेदादिग्रन्थविधान' मिति तदपि न, 'ब्रह्म स्वयम्भ्वभ्यनार्थत्' पूर्वे-पूर्वैभ्यो वच एतद्वचुः 'वाचा विरूपनित्यया' इत्यादि श्रुतिविरोधात् । स्वयम्भु नित्य मन्त्रब्राह्म-णात्मकं ब्रह्म तपस्यमानेभ्यः मुनिभ्य आविर्भूतमिति । तेन विद्यमानस्यैव दर्शनादृषित्वं निरुक्तादौ-प्रसिद्धम् । धर्मसाक्षात्कारोऽपि सशय-विपर्ययादिराहित्येन वेदकरणको धर्मज्ञानमेव, धर्मस्य वेदैकसमधिगम्यपरोक्षस्वभावत्वेन साक्षात्कारासम्भवात् । 'नहि धर्मस्य दर्शनमस्त्यत्यन्तापूर्वो हि धर्मः' इति हि दुर्गाचार्यः । एतेन वेद एव सर्वज्ञानप्रसूतिः । आम्नायविधातृणा यदतीतादिविषयकमार्षज्ञानमिति शास्त्रेषु प्रसिद्धम्, सर्ववस्तुभान भूतार्थकं तत्प्रातिभमिति प्रशस्तपादाचार्याः । 'तस्यानौपदेशिकत्वेऽप्या-गमहेतुकत्वमव्याहृतमेवेति भर्तृहरिपादाः । प्रत्ययमात्रस्यैव शब्दानुविद्धत्वेन शब्दस्य वेदात्मकतया ज्ञानमात्रमेव वेदमूलकमिति परमार्थतो वेदमूलकत्वेनालौकिकप्रत्यक्षस्य लौकिकप्रत्यक्षाद्वलीयस्त्वम् । तस्य विशुद्धत्वेन वेदमूलत्वमेवाभ्रान्तत्वमित्यपि निरस्तम्, पूर्वोक्तश्रुतितर्कविरोधात् । बौद्धार्हतादिभि-र्वेदस्य सर्वज्ञानप्रसवहेतुत्वानभ्युपगमाच्च । तेषां तारकज्ञानमप्यन्यादृशमेव । यन्मूलकास्तेषामागमाः । वैदिकैस्तु नाम्नायविधातृत्वमृषीणामुपेयते, किन्तु तद्द्रष्टृत्वमेव । तत्रापि सम्प्रदायान्तरसवादापेक्षेति वक्ष्यते । प्रातिभज्ञानेष्वपि सवादापेक्षा अन्यथा तद्वता वैमत्यानापत्तेः । नैयायिकैः सर्वज्ञानानां शब्दानुवेधोऽपि नोपेयते । निर्विकल्पप्रत्ययानां तदसम्भवात् कथञ्चित्केषाञ्चिद्रीत्या तदभ्युपगमोऽपि न शब्दानुवेधमात्रेण ज्ञानमात्र-स्यागमिकत्वं युक्तम् । जन्यवस्तुषु पौर्वापर्यं विना पौर्वापर्याविनाभूतहेतुहेतुमद्भावासिद्धेः । अत एव प्रत्यक्षादिज्ञानस्येन्द्रियादिमूलकत्वं प्रसिद्धं न शब्दमूलकत्वं नतरां वेदमूलकत्वं । तथात्वे बौद्धादि-भिरपि वेदप्रामाण्यस्याभ्युपेयत्वापातात् । प्रत्यक्षस्यापि वेदमूलकत्वे कथं तत्राशुद्धिकल्पनापि । तथा च कुतो बलाबलसंशीतिरपि ।

यदप्युक्तं ऋषित्वमनापन्नस्य तपसो वा वेदस्य प्रत्यक्षं न संभवति, न ह्येषु प्रत्यक्षमस्ति अनृषेर-तपसो वा इति निरुक्तोक्ते तदपि न; तत्र वेदार्थप्रत्यक्षस्यैव निषेधात् । वेदार्थप्रत्यक्षत्वमपि सशयादि-रहितनिश्चयाभिप्रायेणैव द्रष्टव्यम् । बहु चात्र वक्तव्यं विस्तरमिदं नेह प्रतन्यते । अर्थतथात्वं प्रामाण्यं तस्य परतस्त्वेऽनवस्थानात्स्वतस्त्वमेव । अथान्यथात्वन्वप्रामाण्यम् । तस्य बाधदोषज्ञानादिसापेक्षत्वेन परतस्त्वम् ।

ज्ञानस्य स्वविषयतयात्वावबोधने स्वतः शक्तिर्न भवेत्तदा नान्येनापि तत्सम्भवः । तथात्वे च कस्यचिदर्थस्यावधारणासम्भवेन जगदान्धप्रसङ्गः । यदप्युक्तं गुणावधारणात्प्रामाण्यावधारणम्, तन्न, तस्याप्यन्यायतत्वात् तदनुपलम्भाच्च । न च वैमल्यमेव गुणः, तस्य दोषाभावरूपत्वात्, तस्य चापौरुषेये वेदेऽपि सम्भवाच्च, स्वकारणनिमित्तमेव ज्ञानस्य यथार्थत्वं तद्दोषनिमित्तञ्च तदयथार्थत्वम् । तत एव पीतशङ्खादिज्ञानस्य स्वकारणतः शङ्खाशे सत्यविषयत्वं तद्दोषतश्च रूपाशेऽसत्यविषयत्वम् । यथा घटो मृच्चक्रादिक कारणस्वरूपावाप्त्या एवापेक्षते नोदकाहरणादौ, तथैव ज्ञानमपि स्वोद्भूतै एव गुणवन्तमितर वा हेतुमपेक्षते । न स्वकार्यविषयतयात्वावधारणे । यद्युत्पन्नमपि ज्ञानं स्वविषयतयात्वनिर्धारणाय गुणावधारणमपेक्षेत तदा तस्यापि प्रमाणान्तरापेक्षापातः । गुणावधारणस्य प्रामाण्येऽनिर्धारिते सदिग्धप्रामाण्यस्य तस्यासत्समत्वात् । तत्प्रामाण्यनिर्धारकस्य ज्ञानस्याप्येवं स्वप्रामाण्याय प्रमाणान्तरापेक्षेत्यनवस्था च स्यात् । ज्ञायमानानामेव दोषाणां प्रामाण्यविधातकत्वेन तदज्ञानादेव प्रामाण्यापवादकस्य मिथ्यात्वस्य निवृत्त्या तदर्थं दोषाभावस्यानपेक्षापातः । तदज्ञानस्य चायत्नसिद्धत्वादनपेक्षमेव प्रामाण्यम् ।

तदुक्तं भट्टपादै—‘स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यमिति गृह्यताम् ।’ कारणदोषे बाधे चावगते तदप्रामाण्यं, तदप्युक्तम् । ‘अर्थान्यथात्वहेतुत्वदोषज्ञानादपोद्यते’ । आप्तवाक्येऽप्रामाण्यसंशये कारणगुणादिना तदपनोद्य स्वतः सिद्धं प्रामाण्यं व्यवस्थापनीयम् । न चासत्यपि संशये तत्र बाधदोषौ कल्पनीयौ तथात्वे व्यवहारबाधप्रसङ्गात् । तदुक्तम्—

‘उत्प्रेक्षेत हि यो मोहादजातमपि बाधनम् ।

स सर्वव्यवहारेषु संशयात्मा क्षयं व्रजेत् ॥’

अपौरुषेयत्वेन नित्यनिर्दोषस्यासदिग्धाविपर्यस्ताबाधितज्ञानजनकस्य वेदस्याप्रामाण्यशङ्कायाः नास्त्यवकाशः । दोषसंशयात्प्रामाण्यसंशयः, दोषनिश्चयाच्चाप्रामाण्यनिश्चयः । यथा चक्षुरादीनां प्रमाणजनकत्व स्वाभाविकम् तथैव शब्दस्यापि स्वाभाविकमेव तत् । अत एव ‘स्वर्गकामो यजेत’ इति वेदवाक्येन विहितपदतदर्थशब्दन्थायसत्तत्त्वस्य यागात् स्वर्गो भवतीत्यसदिग्धमेव गम्यते । भवति स्वर्गो न वा ? न भवत्येवेति संशयविपर्ययादिकमनेन न भवत्येव । तदुक्तं शबरस्वमिना—‘यो हि जनित्वा प्रध्वंसते नैतदेवमिति स मिथ्या प्रत्ययः । न चैष कालान्तरे पुरुषान्तरेऽवस्थान्तरे देशान्तरे वा विपर्येति ।’ यदुक्तम् ‘वेदार्थो दुर्बोधः लोके प्रमाणान्तरपरिच्छेद्यत्वाद्वाक्यार्थस्य तदवगमोपायत्व शब्दानां योजयितुं शक्यते । वेदार्थस्त्वतीन्द्रियः, न च रागादिमता तद्दर्शनकौशलमस्ति । अत एव तद्दर्शिनां वृद्धव्यवहारदिना व्युत्पत्तिरपि न सम्भवति । न च वेदे ‘वृद्धिरादैर्जि’ति पाणिनिरिव हस्तः, करः, पाणिरिति, अभिधानमालाकार इव एषोऽस्य मामकस्य शब्दस्यार्थ इत्युपदेशोऽस्ति । तदुक्तं धर्मकीर्तिना—‘स्वयं रागादिमानार्थं वेत्ति चेत्तस्य नान्यतः । न वेदयति वेदोऽपि वेदार्थस्य कुतो गतिः ?’ यदि निगम-निरुक्त-व्याकरणवशेन तदर्थकल्पना क्रियते तर्हि नानामतित्वादुपदेशानामनेकार्थत्वाच्च नाम्नामुपसर्गनिपातानाञ्च न नियतः कश्चनार्थः, अन्यथा तत्कल्पनासम्भवाच्च, तदप्युक्तं तेनैव ‘ते नाग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकाम’ इति श्रुतौ । खादेच्छ्वमासमित्येष नार्थ इत्यत्र का प्रमा ।’ इति, तदपि तुच्छम्, य एव लौकिकाः शब्दास्तदार्थाश्च त एव वैदिकाः शब्दास्तदार्थाश्चेति सिद्धान्तानभिज्ञानात् । तथाहि नाभिनवाः केचन वैदिकाः शब्दाः, वाक्यरचनामात्रं तु वेदे भिद्यते । वेदश्च तदार्थाश्च तदवगमश्च तदुपायश्च तदनुष्ठानञ्च नाद्यत्वे प्रवृत्तानि किन्तु मीमांसकानां मते तान्यनादीनि, नैयायिकादीनां मते तु सर्गात्प्रभृति प्रवृत्तानि, कस्तेष्वप्यर्थानुयोगावसरः ? तेन पूर्वोक्तपारम्पर्यसहकृतेषु निरुक्त-व्याकरण-मीमांसादिशास्त्रेषु सत्सु कुतो वेदार्थावगमे विप्रतिपत्तिरपि ।

रागादिमानपि 'अग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकाम.' इति वाक्यादग्निहोत्राख्यं कर्म स्वर्गसाधनमिति-  
जानात्येव । द्वेषादपि नान्यथार्थं प्रत्येतु कश्चनापि शक्नोति । धर्मकीर्तिना तु 'धादेष्ट्वमास' मित्याद्यपभाषणेन  
वेदनिन्दैव कृता । तत्पातकेनैव, चीनादिदेशीयेषु बौद्धेषु श्वमासाशित्वं जातमिति । तस्मात् "शक्तिग्रहा-  
दिभिस्तैस्तैर्बोधोपायैः सुनिश्चितैः । लोके यथा तथा वेदे शब्दार्थावगतिः सदा ॥ रागादिमानपि प्राज्ञः  
शब्दार्थं वेदं निश्चितम् । द्वेषादपि विरुद्धार्थं न कर्तुं प्रभवेत्ततः ॥ पारम्पर्यसमायातमर्थं त्यक्त्वा प्रमादतः ।  
वेदनिन्दा कृता तेन बौद्धास्ते कुक्कुरादिनः ॥ पारम्पर्यसमुच्छित्या ह्यन्यथार्थप्रसाधनम् । यदीष्टं प्रभवे-  
त्तेषां बुद्धमन्त्रोऽपि गालिदः ॥'

यदपि च 'यदि रागादिराहित्येन जैमिन्यादीनां वेदार्थज्ञता तदा बुद्धादीनां रागादिराहित्येन  
सर्वज्ञता किं न स्यात् ? यदि बुद्धादिषु रागादिराहित्यं न सम्भवति तदा जैमिन्यादिषु तत्कथं सम्भाव्येत ?'  
तदपि न, रागादिसत्त्वेऽपि वेदार्थज्ञत्वसम्भवात् । नहि रागादयः कम्बलादिवदावरका विज्ञानस्य,  
किन्तु तदाक्षिप्तमना विविधविषयतृष्णापरिप्लुतो न शक्नोति भावयितुमिति भावनादरमात्र एव रागादि-  
विरहोपयोगः । वेदार्थज्ञानस्य वेदप्रमाणमूलत्वेन सम्भवेऽपि सर्वज्ञानस्य प्रमाणाभावान्न सम्भवः । शब्दा-  
र्थज्ञानाय शब्द एवापेक्षितो न भावनादि, अन्यथा भावनाविधिज्ञानामपि भावनापेक्षायामन्योन्यश्रयादयो  
दोषा अपरिहार्या एव स्युः । तेन रागादिमतोऽतीन्द्रियेऽर्थे प्रत्यक्षासम्भवेऽपि वाक्यार्थज्ञाने बाधासम्भवात् ।

ननु तर्हि बुद्धादिवाक्यस्यापि प्रमाणकत्वस्वाभाव्याद् भवतु प्रामाण्यमिति चेन्न । तस्य पुरुष-  
बुद्धिप्रभवत्वेन पुरुषाश्रितभ्रमविप्रलम्भादिदोषसद्भावसम्भवेन अलौकिकेऽर्थेऽप्रामाण्यात् । आप्तवचनस्य  
सम्भवत्प्रमाणमूलकस्य प्रामाण्येऽपि अतथाभूतस्याप्रामाण्यनिश्चयात् ।

नन्वेव सम्यङ्मूलसापेक्षत्वेन प्रामाण्यस्य गुणापेक्षत्वमेवेति न प्रामाण्यस्वतस्त्वसिद्धिरिति चेन्न,  
अपवादभूताप्रामाण्यनिवृत्त्यर्थमेव गुणद्वारा दोषाभाववर्णनात् । अनाप्लेज्जुतवादिनि शक्येऽर्थे यद्यपि  
प्रमातृत्वशक्तिर्भवति तथाप्यनाश्वासात् तत्राप्रामाण्यबुद्धिर्भवति । एव सत्यवादिन्यपि अशक्येऽर्थे प्रमातृ-  
शक्तिर्नास्तीति हेतोरप्रामाण्यम् । अप्रामाण्यञ्चात्र मूलदोषादेव । न ह्यतीन्द्रियेऽर्थेऽपौरुषेयवैदिकवाक्य-  
मन्तरेणावगतिः सम्भवति । तथा च 'स्वर्गकामश्चैत्यं वन्देत', 'सर्वं शून्यम्' इत्यादीनि बौद्धवाक्यान्त्यसम्भवन्मू-  
लकत्वेनाप्रमाणान्येव । यच्चोपदेष्टृत्वेन मन्वादिवत् अवतव्यार्थज्ञानवत्त्वं बुद्धादिष्वपि कल्पनीयमित्युक्तम् ।  
तन्न; बालोन्मत्तादीनामपि तद्दर्शनेन व्यामोहमूलकत्वेनाप्युपदेष्टृत्वसम्भवेन बुद्धोक्तेः प्रामाण्यायोगात् ।  
मन्वादीनां वेदमनुसृत्यातीन्द्रियार्थोपदेष्टृत्वसम्भवेऽपि वेदमपलपतो बुद्धादेस्तदसम्भवात् ।

यत्तु बुद्धादेः सर्वज्ञत्वेन अतीन्द्रियार्थोपदेष्टृत्वं सम्भवतीत्युक्तम्, तदप्यकिञ्चित्करम्; षड्भिः  
प्रमाणैः सर्वज्ञश्चेन्न विरोधः यज्जातीयैः प्रमाणैर्यज्जातीयार्थदर्शनं भवति, तद्भवत्येव । एकेन तु प्रमाणेन  
सर्वज्ञतासमर्थने चक्षुषा रसादिप्रतिपत्तिरपि प्रसज्यते । यत्तु योगजसामर्थ्येन साम्प्रतिकयन्त्रादिसाचिव्येन  
च सर्वज्ञता समर्थ्यते, तदपि तुच्छम्; सामर्थ्यातिशयस्य स्वविषय एव कार्यातिशयकरत्वेनाविषये तदयोगात् ।  
तदुक्तं भट्टपादैः—

'यत्राप्यतिशयो दृष्टः स स्वार्थान्तिलङ्घनात् ।

दूरसूक्ष्मादिदृष्टौ स्यान्न रूपे श्रोत्रवृत्तिता ॥' इति ॥

योगजादिसामर्थ्यैरपि न रूपे श्रोत्रप्रवृत्तिर्भवति, किन्तु व्यवहितविप्रकृष्टदेशस्य शब्दादेः श्रवणं  
सम्भवति, चक्षुषा च दूरस्थसूक्ष्मरूपादिदर्शनं सम्पद्यते । अत एवाद्यत्वेऽपि प्रमातृभेदेन सातिशयं प्रत्यक्ष-  
मुपलभ्यते । केचिदतिदूरमतिसूक्ष्मञ्च पश्यन्ति । ज्ञानमपि लौकिकं शास्त्रीयञ्च सातिशयं दृश्यते ।

एतेन कस्यचिद् बुद्धादेशानिमित्त्यन्तातिशयित सर्वविषयमपि कथं न भवेदित्यपास्तम् । स्वविषये दूरसूक्ष्मादि-  
दर्शन एव सामर्थ्यातिशय उपयुज्यते, न तदतिलङ्घनेन । न ह्यतिशयितमपि श्रोत्र रूपे प्रवर्तते, नेत्रादयो  
न शब्दे प्रवर्तन्ते—इति पार्थसारथिमिश्रा ।

यत्तुक्त 'प्रत्यक्षस्य न विषयनियमोऽस्ति, रूपवता घटादीनामरूपवता रूपादीना दूरसूक्ष्माणाञ्च  
प्रत्यक्षदर्शनादिति बुद्धादे सर्वविषयज्ञानवत्त्वं कुतो न स्यादिति तन्न; प्रत्यक्षस्य वर्तमानविषयत्वनियमात् ।  
ततश्च भविष्यति धर्मे प्रत्यक्षस्य न प्रवृत्तिर्नतरा सर्वविषयेषु । ज्ञानस्याप्यस्ति विषयनियमः । यत्रास्य  
कारण सम्भवति, तत्रैव प्रवर्तते, नान्यत्र । ज्ञानकारणमिन्द्रियलिङ्गादि, इन्द्रिय वर्तमानविषयमिति तज्जन्यं  
ज्ञानमपि वर्तमानविषयमेव । न धर्माधर्मेषु नापि सर्वार्थेषु प्रवर्तते । लिङ्गादिरहिततयाऽनुमानमपि न  
प्रवर्तते । अतो नानुमानादिभिरपि सर्वज्ञत्वसिद्धिः ।

लोकायतिकैस्तु सर्वज्ञकल्पनावदेव अपौरुषेयत्वकल्पनाऽपि निष्प्रामाणिक्येवोच्यते । तेनैवोच्यते—

‘सर्वज्ञो दृश्यते तावन्नेदानीमस्मदादिभिः ।

निराकरणवच्छक्त्या न चासीदिति कल्पना ॥’

‘अतीत. काल. सर्वज्ञशून्य, कालत्वादद्यवत् ।’ नवाऽऽगमो बुद्धादिसर्वज्ञत्वसिद्धौ प्रमाणम् ।  
सिद्धे सर्वज्ञे तदागमस्य प्रामाण्यम्, तत्प्रामाण्ये च सर्वज्ञत्वसिद्धिरित्यन्योन्याश्रयात् । पुरापान्तरप्रणीतस्य तु  
मूलान्तरासम्भवात् न सर्वज्ञसद्भावे प्रामाण्यम् ।

यत्तुक्तम्—‘नित्यागमगम्य. सर्वज्ञः’ इति । तन्न; तदभावात् । न च ‘य. सर्वज्ञः स सर्ववित्’  
इति नित्यागमोऽस्त्येवेति वाच्यम्; तस्यार्थवादरूपत्वेन तन्न तात्पर्याभावात् । बुद्धादिसर्वज्ञत्वबोधपरत्वे-  
ऽनित्यबोधकत्वेनागमस्याप्यनित्यत्वापत्तेः । किञ्च यद्यागमनित्यत्वमिष्यते, तर्हि सर्वज्ञकल्पना व्यर्थेव ।  
येन नित्येनागमेन सर्वज्ञो बोध्यते तेनैव धर्माधर्मबोधो भवतु, किं सर्वज्ञकल्पनया ? यतः सर्वज्ञत्वेनाभिमत-  
बुद्धादयो धर्ममेव प्रतिपादयन्ति । कैश्चित्तु इन्द्रियार्थसम्बन्धविषये सर्व क्षणिक सस्मृतमित्यादि सत्यवचनं  
दृष्ट्वा श्रद्धेयेऽर्थे धर्मे चैत्यवन्दनादिवाक्यमपि तद्वचनात् प्रमाणमूलमित्युच्यते । तदुक्तम्—

‘कीटसख्यापरिज्ञानं तस्य न क्वोपयुज्यते ।

दूरं पश्यतु मा वाऽसौ तत्त्वमिष्टं तु पश्यति ॥’ इति ।

तदप्यपेशलम्, क्षणिकादिवाक्यप्रामाण्यस्याद्याप्यसिद्ध्या चैत्यवन्दनादिवाक्यस्य सुतरा बाधोपपत्तेः ।  
वस्तुतस्तु चैत्यवन्दनादिबुद्धवाक्यम्, अप्रमाणम्, अलौकिकार्थत्वे सति पुत्राक्यत्वात्, उन्मत्तवाक्यवत् ।

यत्तुक्त बुद्धेनैव सर्वज्ञोऽस्मीत्युक्तमिति, तदप्यसत्, बुद्धोऽसर्वज्ञ इत्यन्यैरुक्तत्वात् । वस्तुतस्तु  
एवमनृतमुद्धतञ्च बुद्धो वदतीति न सम्भाव्येत । यत्तु बुद्ध सर्वज्ञ इत्यस्ति लौकिकानामविच्छिन्ना स्मृतिः,  
तेन तदानीतनैर्बुद्धस्य सर्वज्ञत्व प्रमितमिति कल्प्यत इति, तदपि तुच्छम्; विप्रलिप्सया बुद्धेनागमः  
प्रणीत इति पुराणादिस्मृतिविगानात् । सर्वज्ञत्वस्मरणस्य चासम्भवनमूलत्वात् शिष्टैरपरिग्रहाच्च । न  
च बुद्धस्य सर्वज्ञत्वे किञ्चित् प्रमाणमस्ति । सर्वविषयज्ञानरहितैरतस्य ज्ञातुमशक्यत्वात् । यदि तु  
बुद्धस्य सर्वज्ञत्वज्ञानार्थमन्योऽपि सर्वज्ञः कल्प्यते, ततस्तेनैव प्रकारेणान्यान्यसर्वज्ञकल्पनायामनवस्थापातः ।  
तदुक्तम्—

‘य एव स्यादसर्वज्ञः स सर्वज्ञ न बुद्धयते ।

सर्वज्ञोऽनवबुद्धश्च येनैव स्यान्न त प्रति ।

तद्वाक्यानां प्रमाणत्वमूलाज्ञानेन वाक्यवत् ॥’

किञ्च—रागद्वेषादिरहितो निर्व्यापारः शून्यनिष्ठो बुद्ध आसीदिति बौद्धैरभिप्रेयते । तादृशस्य प्रक्षीण-  
रागद्वेषस्य बुद्धस्य लाभपूजाख्यातिरागनिमित्त स्वयूथस्य निमित्त वा न सम्भवत्यागमप्रणयनम् । निर्व्या-  
पारस्य च तस्य निर्विकल्पेन प्रत्यक्षेण विश्वप्रत्यक्ष. विकल्पमूलिका देशनाऽपि न सम्भवत्येवेति तदन्य-  
प्रणीत एव बौद्धागमः ।

यत्तु तत्सामिध्यमात्रतश्चित्तान्तमणेरिव कुड्यादिभ्योऽपि देशना नि सरन्तीति तत्तु श्रद्धाजडस्यैव  
शोभते । कुड्यादिनिःसृतासु देशनासु बुद्धप्रणीतत्वानिर्णयेन प्रामाण्यासम्भवात् । विप्रलम्भकैः पिशाचा-  
दिभिरपि विप्रलम्भार्थं तादृग्देशनाप्रकाशसम्भवात् । यत्तुक्तम्—‘स्वभावादेव तत्तदिन्द्रियाद्यनपेक्षमेव  
पुरुषः सर्वं वेत्ति । देहवृत्तस्तु इन्द्रियादिद्वारेण किञ्चिदेव जानाति । विगलितदेहस्य तु स्वाभाविकं  
सार्वज्ञमभिव्यज्यते’ इति तदप्यपेक्षलम्, इन्द्रियाद्यनपेक्षस्य जीवस्य सूक्ष्मातीतादिसर्वविषय ज्ञान भवतीत्यत्र  
तदागममन्तराऽन्यस्य प्रमाणस्यासत्त्वात् । तदागमस्य प्रमाणत्वे सर्वज्ञत्वसिद्धिः । सर्वज्ञत्वसिद्धौ तदागम-  
प्रामाण्यमित्यन्योन्याश्रयः । अपि च विगलितशरीरस्याशरीरस्य तात्वादिरहितस्य कथमागमप्रणयनम् ?  
सशरीरस्यासर्वज्ञत्वेन तत्प्रणीतागमस्य च कथं प्रामाण्यम् । यदि तादृक् कश्चन मुक्तः सर्वज्ञोऽद्यत्वे दृश्येत,  
ततोऽन्योऽपि सम्भाव्येत । एवमेव प्रजापतेः प्रथममार्षज्ञानेनैव वेदोऽवबुद्धो भवतीत्यपि न विचारसहम्;  
अनुच्चरितशब्दज्ञानमपि सर्वज्ञज्ञानवत् धर्माधर्मविज्ञानवच्चाकारणमेव, तत्रापि तेन कृतो वा नित्यसिद्ध  
एव प्राप्तो वेत्यनाश्वासस्यैवाप्रामाण्यकारणत्वसम्भवात् । न च तद्वचनाद्विश्रम्भसम्भवः ; अद्यवत् तदानी-  
मपि पुरुषाणामनृतवादित्वसम्भवात् ।

अयमागमप्रतिभासः स्वप्नादिवत् आकस्मिको निर्निमित्तश्चाप्रमाणञ्च भवतीत्यविश्रम्भ एव ।  
अस्मिन् पक्षे बहून्यदृष्टानि कल्पनीयानि । अनुच्चरितशब्दग्रहणसामर्थ्यवतोऽसाधारणपुरुषस्य कल्पनम् ।  
तथैवागमनित्यता कल्पयित्वा जन्मान्तरानुभवनिबन्धनं तत्स्मरणकल्पनं गौरवास्पदम् । कथं हि द्विपराध-  
परिमित प्रलयकालमतीत्य एतावान् ग्रन्थराशिः मान्त्रयाऽपि अन्यूनानतिरिक्त स्मर्तुं शक्येताऽपि ?  
यदि चैव नित्यागमस्य जन्मान्तरानुभवजन्यस्मरणविषयत्व सम्भवति, तर्हि बुद्धादेर्धर्मविषयस्मृत्यभ्युपगमे  
को विरोधः ? यद्यनुच्चरितशब्दग्रहणं सम्भवति, तर्हि धर्माधर्माद्यर्थग्रहणे का बाधा ? यत्तुच्यते-शब्दस्यै-  
न्द्रियकत्वे न ग्राह्यत्वाद् ग्राह्यत्वम्, धर्माधर्मदिस्त्वतीन्द्रियत्वाद् अग्राह्यत्वमिति । तत्र, अनुच्चरितशब्द-  
स्यापि अतीन्द्रियत्वात् । अपि च धर्माधर्मादिग्रहणवादिना नये पुमान् स्वतन्त्र एवाभिप्रेतः । अतस्त-  
त्प्रत्ययादर्थनिश्चयो युक्तः । नित्यागमग्रहणवादिना तु प्रजापत्यादिपुरुषाः धर्माधर्मग्रहणेऽपि वेदपरतन्त्राः ।  
स्वरूपसिद्धयेऽपि तत्परतन्त्रा इति न कस्यचित्स्वातन्त्र्यम् । न च पूर्वमीमांसकनयेऽपि पूर्वपूर्वपुरुषाधीन-  
मृत्तरोत्तरपुरुषाणां वेदस्वरूपनिर्द्धारणमिति समानमेव पारतन्त्र्यमिति वाच्यम्, भावानवबोधात् ।  
तथाहि—एकपुरुषाधीनत्वे कृतकत्वशङ्कया यथावद् दृष्टो विप्लवो वा जात इति सशयात् न स्वातन्त्र्येणा-  
गमस्य प्रामाण्यं सम्भवति । अनेकपुरुषस्थले तु नैष दोषः ; जन्मान्तरानुभूतस्य दीर्घकालव्यवहितत्वेन  
स्मर्तुमशक्यत्वेन कृतैव वेदं श्रद्धार्थं स्मृतमुपदिशतीति शङ्कया तत्राविश्रम्भः । एकस्मिन्नेव जन्मनि  
बहुशोऽनुभूय स्मर्यमाणे तु नायमपि दोष इति न स्वातन्त्र्यहानिः । एकस्य प्रतिभाने तु कृतकत्वाशङ्कया  
सम्भवत्येव पारतन्त्र्यम् । अत एव सम्प्रदाये बहवः पुमासोऽभिप्रेयन्ते । ततो यथा वेदानां कर्ता कश्चन  
नास्ति, तथैवैक कश्चन सम्प्रदायप्रवर्तकोऽपि नास्ति; तथात्वे कृतकत्वसशयापत्तेः । तत्तदन्यकुरान-  
बाइविलदिग्रन्थानुयायिभिरपि साम्प्रतिकं ग्रन्थकर्तुः सम्प्रदायप्रवर्तकत्वमेवोच्यते इति तदवैलक्षण्यमेव  
वेदस्य स्यात् । बहुषु पुरुषेषु सम्प्रदायस्याद्यवत् पूर्वकालेऽपि विद्यमानत्वेन न शङ्कावकाशः । यथाऽद्यत्वे  
सर्वे पूर्वपूर्वपुरुषेभ्यो वेदमधीयाना दृश्यन्ते न कर्तारः, कालान्तरेऽपि तथात्वाङ्गीकारेण न दृष्टहानिर्न-

वाङ्मूढकल्पना, कर्तुस्तद्दोषाणां चासत्त्वात् स्वाभाविकमेव वेदानां प्रामाण्यम् । तत एवानुमानिक-  
बाधोऽपि आभाससमानयोगक्षेम एव ।

यत्तूपदेशित्वान्यथानुपपत्त्या मन्वादिवत् बुद्धादेरपि ज्ञानवत्त्वोपपत्तिरिति, तदप्यकिञ्चित्करम्;  
बालोन्मत्तादौ व्यभिचारस्योक्तत्वात् । वेदान् ज्ञात्वोपदेशश्चेत्; सिद्धसाधनमेव, मन्वादेस्तथात्वाभ्यु-  
पगमात् । बुद्धोपदेशस्य च वेदासिद्धत्वान्न तत्र वेदजन्यज्ञानवत्त्वमप्यभ्युपगन्तुं शक्यते । पुरुषवचनादर्थ-  
निश्चये जातेऽपि प्रत्यक्षादिनिश्चयवत् मूलदोषावगमे बाध्यत एवेति तदप्रामाण्यम् । वेदस्यानपेक्षितत्वेन  
स्वत एव प्रामाण्यम् । पुरुषस्तु अन्यथा सविदानोऽप्यन्यथा विवक्षति । अतएव पौरुषेयवचनात् तन्मूल-  
प्रत्ययो नावधारयितुं शक्यः ।

वाक्यरचनाया ज्ञानापेक्षया विवक्षा प्रत्यासन्ना भवति । भ्रान्तस्य त्वन्यविवक्षायामन्यद्वाक्यं दृश्यते ।  
तथा च यदि वाक्यानुरूपविवक्षाऽपि निश्चेत् न पार्यते तदा वाक्यानुरूपं ज्ञानकल्पनं तु दूरापास्तम् । ततो  
यथाविवक्ष यथाज्ञानं वाक्यं प्रवर्तत इति वक्तुं न शक्यते, तथाप्याप्तवाक्येषु वक्तृज्ञानपूर्वकत्वं निश्चेत्  
शक्यते । ततोऽन्यत्र भ्रमविप्लवादिसम्भवः । तथा च पौरुषेयवाक्यानां सामान्येन मूलज्ञानावधारणा  
शक्तिर्भवति, अनाप्तवाक्यानां तदशक्तिश्च । तत एव केषाञ्चित्प्रामाण्यमप्रामाण्यञ्चान्येषाम् ।

ननु तर्हि कथं वाचकत्वविरहिताद् वाक्यात् तज्ज्ञानमवगम्यत इति चेन्न । ज्ञानावधारणस्यानु-  
मानिकत्वेन बाधाभावात् । पदपदार्थरचनाधीना वाक्यार्थप्रत्ययाः । उक्तं रचना च विवक्षाधीना  
सा च ज्ञानाधीना । अन्वयव्यतिरेकाभ्यामेतदवगम्यते ।

यद्यपि पौरुषेयवाक्यादर्थनिश्चयो भवति, तथापि तत्प्रामाण्यं वक्तृमुखेनैव भवति तत एवाप्तोक्त-  
कारी—पर्यनुयुक्तः सन् आप्तमेव निर्दिशति । न चैवमर्थमनवबोधयतः शब्दस्य वाचकत्वमेव न स्यात् ।  
न चानवगतबोधकत्वानां लोके वेदे वा बोधकत्वं सम्भवति, ततो वेदप्रामाण्यमपि दुर्घटमिति वाच्यम्;  
वक्तृज्ञानान्तरितत्वेन शब्दानामुदासीनत्वात् । वक्तृज्ञानस्यैव तत्र प्रामाण्यप्रयोजकत्वात् । वाक्यात्पूर्व-  
मर्थप्रतीतौ सत्यामपि तत्प्रतिष्ठाया वक्तृज्ञानान्तरितत्वात् यावत्तन्नावगतं भवेत्, तावदुत्पन्नस्यापि निश्चय-  
स्यासत्समत्वात् शब्दा उदासीना इव भवन्ति । वक्तृज्ञानेऽवधारिते तु शब्दैः पूर्वसंज्ञातमपि अर्थं प्रामाण्यं  
पुनः प्रतिष्ठाप्यते । वाक्यस्य पुरुषबुद्धिप्रभवत्वेन तद्दोषेण दोषसम्भवात् सशयो जायते । मूल-  
ज्ञानस्य सम्यक्त्वे तु सशयनिवृत्तौ निश्चयः प्रतिष्ठितो भवति । यद्यपि वक्तृज्ञानमर्थज्ञानगम्यमेवेत्यर्थज्ञानं  
वक्तृज्ञानात्पूर्वमेव भवति, तथापि तत्प्रामाण्यनिर्णये वक्तृज्ञानस्यैव पूर्वभावत्वम् । एवं पौरुषेयेषु वाक्येषु,  
पुरुषबुद्धिनिमित्तत्वादप्रामाण्यं युज्यते । वेदे तु वक्तुरभावात् वक्तृबुद्ध्यनपेक्षत्वात् स्वत एव  
प्रामाण्यम् ।

यत्तु 'अनाप्तवचनवत् वचनत्वेन वेदस्याप्यप्रामाण्यं शङ्क्यते' तदपि न क्षोदक्षमम्; लौकिक-  
वाक्यस्याप्रामाण्यं दोषनिमित्तं न वाक्यत्वहेतुकम् । प्रत्यक्षस्य भूतार्थविषयकत्वेन भाव्यस्य धर्मदिर्न तद्विषयत्व-  
सम्भवः । इन्द्रियाद्यगम्यभूतभविष्यदाद्यर्थबोधकत्वं शब्दस्यैव सम्भवति तदुक्तम्—

‘अत्यन्तासत्यपि ह्यर्थे शब्दो ज्ञानं करोति हि ।’

ननु वेदो यदि पौरुषेयस्तर्हि प्रत्यक्षाद्यनवगतधर्मादिबोधकत्वेनासम्भवन्मूलत्वेन बुद्धादिवाक्यव-  
त्तस्याप्यप्रामाण्यमेव । अपौरुषेयश्चेत् प्रामाण्यहेतुभूताप्तोच्चरितत्वाभावेन सुतरा तस्याप्रामाण्यमिति  
चेन्न । ज्ञानस्य प्रामाण्यस्वतत्त्वाभ्युपगमेन प्रामाण्यकारणानपेक्षत्वेनापौरुषेयत्वे दोषाभावात् । अप्रा-  
माण्यं तु कारणाधीनम् । तच्च ज्ञानानुत्पत्तिः, उत्पन्नस्य ज्ञानस्य संशयाद्यात्मकता, उत्तरकाले बाधक-

प्रत्ययान्तरोत्पत्तिः, -करणे दोषवत्ताज्ञानच्च । प्रकृते वेदस्य कर्तृस्मरणाभावादियुक्तिभिरपौरुषेयत्वसिद्ध्या न कारणदोषज्ञानं शक्यशब्दम्; 'अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः' इत्यादिवाक्यैरग्निहोत्रहोमात् स्वर्गो भवति इति ज्ञानमुत्पद्यतु एव । न चैभिः संशयाद्यात्मकज्ञानमुत्पद्यते । अग्निहोत्रहोमात् स्वर्गो न भवतीति बाधकज्ञानमपि कस्यापि न भवत्येव । अग्निहोत्रहोमात् स्वर्गो न भवतीति न वा केनापि प्रमातुं शक्यते । येन प्रमाणेन लौकिकसाध्यसाधनभावो ज्ञायते, तेनैव तदभावोऽपि । नहि चक्षुरन्तरा रूपाभावो ज्ञायते । तथा चाप्रामाण्य कारणत्वेन सम्भावितेष्विह कस्यापि अनुपलम्भादप्रामाण्यशङ्काया दूरापास्तत्वात् स्वतः सिद्धप्रामाण्यमनपोहितमेव स्थितं भवति ।

ननु यथा चक्षुषो रूपोपलम्भहेतुत्वं रूपोपलम्भेन कार्येण सिद्धयति, एवं मनुबुद्धादिबुद्धेशित्व-रूपकार्येण वेदमन्तरापि धर्माधर्मज्ञानवत्त्वसिद्धिरिति चेन्न । वैदुष्योपदेशित्वयोः व्याप्यसिद्धेः । यत्तु सामान्यतो दृष्टं वितथमुपलभ्य वाक्यत्वसाम्येन वेदस्यापि वैतथ्यं शङ्क्यते, तदज्ञानविजृम्भितम्; वाक्य-त्वस्याप्रामाण्याप्रयोजकत्वात् । पौरुषेयवाक्यस्य तु पुरुषाश्रितदोषादिभिरेवाप्रामाण्यम्, न वाक्यत्व-प्रयुक्तम् । वेदे तु संशयविपर्ययजनकत्वात् बोधकत्वात् बाधकाभावाच्चानधिगतासदिग्धाबाधितार्थ-विषयज्ञानजनकत्वदर्शनेन अप्रामाण्यकारणाभावात् स्वाभाविकं प्रामाण्यमेव ।

ननु 'वेदाः पौरुषेया वाक्यकदम्बरूपत्वात्' महाभारतादिवत्' इत्याद्यनुमानैर्वेदानां पौरुषेयत्वमे-वेति चेन्न । स्मर्यमाणकर्तृकत्वस्योपाधित्वात् । पौरुषेयमहाभारतादिवाक्यं स्मर्यमाणकर्तृकमेव । न च तथा वेदे तत्साधयितुं शक्यते ।

नन्ववश्यं वाक्यानि केनचित्प्रणीतानि, तथैव शब्दानामर्थैः सम्बन्धोऽपि सकर्तृक एवाभ्युपेय इति चेन्न । कर्तृरनुपलम्भात् । यदि स्यात्कर्त्ता प्रत्यक्षादिप्रमाणैरुपलभ्येत । यद्दर्शनयोग्यमुपलम्भसामग्रीसत्त्वे-ऽपि नोपलभ्यते, तन्नास्त्येवेति मन्तव्यम्; यथा शशशृङ्गादिकम् । न च चिरवृत्तत्वात्कर्त्ता नोपलभ्यते, नासत्त्वादिति वाच्यम् । तथात्वेऽपि तत्स्मरणस्यावश्यकत्वात् । नहि चिरवृत्तोऽपि न स्मर्यते । तथा च वेदकर्तुः स्मरणाभावात् नास्त्येव कश्चिद्वेदकर्त्त इति प्रतीयते ।

न तु क्वचिदरण्यादिप्रदेशेषु कूपारामादीनां मुक्तकश्लोकानाञ्च सन्तोऽपि कर्त्तारो न स्मर्यन्ते, तथेहापि कर्त्तृस्मरणमुपपन्नमिति, तदसारम्, देशोत्सादकुलोत्सादसम्प्रदायविच्छेदादिभिः पूर्वोक्तकर्तृणाम-स्मरणोपपत्तावप्यध्ययनाध्यापनतदर्थानुष्ठानशब्दार्थव्यवहारपारम्पर्यस्याविच्छेदेऽपि कर्तृविस्मरणानुपपत्तेः । अत एव प्रयोगः—'वेदाः अपौरुषेयाः, सम्प्रदायाविच्छेदे सत्यस्मर्यमाणकर्तृकत्वादात्मवत्, व्यतिरेके भारतवत् ।'

न च घटककर्तृकुलालस्मरणवत् वेदतत्पदार्थसम्बन्धकर्तृस्मरणानि व्यवहर्तृणां निष्प्रयोजनानीति कर्तृविस्मरणमुपपद्यत एवेति वाच्यम् । वैषम्यात्; तथाहि निष्प्रयोजनत्वात् कुलालविस्मरणमुपपद्यते, न तु वेदकर्त्रादिस्मरणं निष्प्रयोजनं व्यवहाराणां तदधीनत्वात् । नहि पाणिनेर्विस्मरणे आदैचां वृद्धिशब्देन व्यवहारः सम्भवति । तथा च यः पदपदार्थसम्बन्धं करोति, यश्च वेदं निर्माय तदध्ययनाध्यापनतदर्थ-यागोपासनज्ञानादिव्यवहारं प्रवर्तयति, न तस्य विस्मरणे व्यवहारः सम्भवति । वाक्यादर्थप्रतिपत्तिः तदर्थानुष्ठानञ्च वाक्यकर्तुः तदाप्तत्वस्य च स्मरणमन्तरा न सम्भवति, अनाप्तवाक्यात्तददर्शनात् । यागादेः स्वर्गादिसाधनतायाः प्रमाणान्तरागोचरत्वात् । तद्बोधककर्त्तरि विश्रम्भादेव सर्वे वेदार्थयागाद्यनुष्ठाने प्रवर्तन्तीति कथं कर्त्ता विस्मर्येत ? तेनावश्यमस्मर्येव सत्यस्मर्यमाणः स्वस्याभावमेवावगमयिष्यति । पाणिनिभिन्नस्य पाणिनिमतानुसारिणो वा वृद्धिशब्दव्यवहारतो न केचिदादैचोऽवगच्छन्ति । यथा वाऽपिङ्गलस्य पिङ्गलानुसारिणो वा भकारव्यवहारतो न केचित् सर्वगुरुत्तिकं प्रतिपद्यन्ते । किन्तु



वृद्धिरादैजिति वृद्धिसंज्ञाकर्तुं पाणिनेः वृद्धिर्यस्याचामादिस्तद् वृद्धमिति व्यवहारतो वृद्धिशब्देनादैचो जानन्ति । एवमेव 'सर्वगुरु' इति मकारसम्बन्धकर्तुं पिङ्गलाचार्यस्य व्यवहारतः सर्वगुरुत्रिक प्रतिपद्यन्ते । तथैव वेदवाक्यार्थप्रतिपत्तिभिरवश्यं पदपदार्थसम्बन्धकर्त्ता तादृशपदकदम्बात्मकवेद-वाक्यकर्त्ता चैक एव, स चाप्त इति स्मर्तव्यं, न च स्मर्यते ।

समयव्यवहारयोरेककर्तृकत्वविस्मरणे च नार्थनिश्चयः । प्रकृते च विनापि कर्तृस्मरणं, वेद-वाक्यादर्थनिश्चयस्य प्रसिद्धत्वान्न कश्चिद्वेदकर्त्ता सिद्धयति । यदि कश्चिद् विस्मरणमुपपद्येतापि, तथापि प्रमाणमन्तरेण न कर्तृनिर्णयः कर्तुं शक्यः । केवलस्यानुपलम्भस्य वस्त्वभावासाधकत्वेऽपि प्रमाणा-भावसहकृतस्य शशविषाणादिवत् तथात्वे बाधकाभावात् । ये पौरुषेयता समर्थयन्ते, तेऽपि परम्परया कर्तृविशेषस्मरणं वक्तुं न शक्नुवन्ति । सामान्यतो दृष्टेन कर्त्तारमनुमाय स्वाभिमत कञ्चन कर्त्तारं साधयन्ति केचिदीश्वरम्, अन्ये हिरण्यगर्भम्, प्रजापतिं केचिद्, अग्न्यादीन् देवानपरे । मन्वादिवत् स्मर्यमाणे वेद-कर्त्तारि नैतादृशी विप्रतिपत्तिर्युज्यते ।

स्मर्तव्यत्वे सति अस्मरणात् कर्त्तृभाव एवाध्यवसीयते । "ब्रह्म स्वयम्भुः" वाचा निरूपयित्वा "अनादि निधना नित्या वागुत्सृष्टा स्वयम्भुवा", 'अत एव नित्यत्वम्' इत्यादि श्रुतिस्मृत्यनुसारेण वेदानां नित्यत्वावगमनाच्च कर्त्तृभावोऽध्यवसीयते । अत एव "तस्माद् यज्ञात्सर्ववृत्त ऋचः सामानि यज्ञिरे" 'अग्ने-ऋग्वेद' इत्यादिवचनानां तु सम्प्रदायप्रवर्तकबोधपरत्वमेव, न कर्त्तृबोधकत्वम् । 'यो वै ब्रह्माणं विदधाति-पूर्वं यो वै वेदाश्च प्रहिणोति तस्मै' इति श्रुत्यनुरोधात्, चतुर्मुखस्य विधातापीश्वरो न वेदान् विदधाति, किन्तु विद्यमानानेव ब्रह्मणो हृदि प्रहिणोति ।

अपि च—को वेदकर्त्ता भवेत् ? कश्चिन्मनुष्यो वा योगी वा ईश्वरो वा ? नाद्यं मनुष्येषु धर्मादि-ज्ञानस्य वेदजन्यत्वादेव तत्कर्तृत्वासम्भवात् । न द्वितीयः, धर्माधर्मादिज्ञानं योगिनो बाह्येन्द्रियजन्यं मनोजन्यं वा ? नाद्यः, धर्माधर्मादिबाह्येन्द्रियायोग्यत्वात् । न द्वितीयोऽपि, आत्मनस्तदयोग्य-गुणातिरिक्तज्ञानजनने मनसोऽसामर्थ्यात् । धर्माधर्मयोरालम्ब्यगुणत्वेऽपि अयोग्यत्वान्न मनोविषयत्वं सम्भवति । अपि च योगिनो योगजसामर्थ्यमपि निर्हेतुकं, सहेतुकं वा ? न प्रथमः ; सर्वेषामपि तथात्वापातात् । नाप्यन्यः, योगादिलक्षणधर्मस्य हेतुत्वे तत् प्राक् तज्ज्ञानमावश्यकमेवेति तद्वेतोर्वेदस्य प्राक्सिद्धत्वस्याभ्युपेयत्वात् । नापि तृतीयः, वेदादीश्वरसिद्धिः, ईश्वरश्च वेदानां प्रणेता इत्यन्योन्याश्रयात् । एतेन केचिदृषयो योगबलेन वेदार्थं ज्ञात्वा शब्दरचनानां कुर्वन्तीति मतमप्यपास्तमेव ।

अनाप्ताप्रणीतत्वन्तु पौरुषेयापौरुषेयवाक्यसाधारणप्रामाण्यप्रयोजकमिति न किञ्चिदनुपपन्नम् । नैयायिकास्तु ईश्वरकर्तृकत्वेन वेदस्य प्रामाण्यं प्राहुः, परमेश्वरसिद्धिस्तु न वेदाधीना किन्त्वनुमानेनेति नान्योन्या-श्रयः । तथाहि परमेश्वरस्तनुभुवनादिलक्षणकार्यस्य कर्तृत्वात्तन्निर्माणानुकूलतत्त्वज्ञानचिकीर्षाकृतिसत्त्वेन क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टत्वेन सर्वज्ञः सर्वसमर्थः परमकारुणिकश्च । न च बुद्धादयो विश्वकर्त्तारो येन सर्वज्ञा भवेयुः ।

मन्त्रायुर्वेदवाक्यानि सर्वज्ञकर्त्तृकानि महाजनपरिगृहीतृत्वे सत्यलौकिकार्थप्रतिपादकत्वात्, यानि तु न सर्वज्ञपूर्वकाणि तानि नैव रूपाणि यथा बुद्धवाक्यानि । मन्त्रायुर्वेदानां सत्यपि प्रवृत्तिसामर्थ्ये तासां तासामोषधीनां तत्संयोगभेदानाञ्च तत्तदक्षरावापोद्धारभेदस्य च नासर्वज्ञ सहस्रेणापि पुरुषायुषैः शक्नोति कर्तुम् ।

तनुभुवनादीनामुपलब्धिमान् कर्त्ता प्रतीयमानोऽन्तर्भावितसर्वज्ञत्व एव प्रतीयते प्रदीप इवान्तर्भावित-



प्रभावितानः स्वप्रमाणत्वात् । यथा कुलालादयोऽपि उपादानोपकरणसम्प्रदानप्रयोजनाभिज्ञा भवन्ति; तथैव जगत्कर्त्ताप्युपादानाद्यभिज्ञेन भाव्यम् ।

उत्तरमीमासाकास्तु—‘तु त्वौपनिषदम्पुरुषं पृच्छामि’ ‘नावेदविन्मनुते’ इत्यादि श्रुतिप्रामाण्यात्, शास्त्रैकसमधिगम्यत्वमेव परमेश्वरस्य प्राहुः । तत्रैव बुद्धचारोहाय मननरूपत्वेनैवानुमानान्युपयुज्यन्ते न स्वातन्त्र्येण तत्साधनाय । कुलालादीनामदृष्टसम्प्रदानप्रयोजनविशेषज्ञतः तु सम्भवत्येव । उपकरणादिमात्रज्ञानन्तु भवति तथैव परमेश्वरस्यापि स्वकार्योपकरणादिमात्रज्ञानेऽपि कतिपयज्ञतैव भवति न सर्वज्ञता । बालोन्मत्तादयो निरभिप्राया अभिप्रवर्तन्ते । कर्तृत्वमात्रस्य साध्यत्वे तु कथमन्तर्भावित-सर्वज्ञत्व हेतुमन्तरेण सेत्स्यति ।

विमत धीमत्कर्तृक कार्यत्वादित्यनुमानेनापि न सर्वज्ञसिद्धिः, जीवजत्वेन सिद्धसाधनत्वात् । उपकरणाद्यभिज्ञकर्तृकत्वसाधने कतिपयतदभिज्ञतायाः सर्वज्ञसिद्धेः । सर्वतदभिज्ञकर्तृकत्वसाधने सपक्षस्य कुलालादेः साध्यहीनत्वम्, हेतोर्व्याप्त्यसिद्धिश्च कुम्भादावुत्पत्तिमत्त्वस्याचेतनोपादानत्वस्यासर्वज्ञपूर्वकत्वे व्याप्त्युपलब्धेर्विरुद्धता च । न चोपलब्धिमत्पूर्वकत्वमात्रं साधनविषयस्तद्विशेषस्य च सर्वज्ञपूर्वकत्वात्-द्विषयस्यापि ततः सिद्धिरिति वाच्यम्—साधनाव्याप्तस्य विशेषस्य तदसिद्धेः ।

यद्यपि यथा क्रियात्वसामान्यस्य सत्यपि करणमात्राधीनत्वव्याप्तत्वे पक्षधर्मतावशेनेन्द्रियलक्षण-करणविशेषसिद्धिर्भवति । तथैवोत्पत्तिमत्त्वस्याचेतनोपादानत्वस्य चोपकरणसम्प्रदानप्रयोजनज्ञकर्तृत्व-मात्रव्याप्तत्वेऽपि तनुभुवनादिषु पक्षधर्मताबलेन तद्विशेषस्य सर्वज्ञकर्तृत्वस्य सिद्धिः, तथापि न पक्षधर्मता-वशात् सर्वज्ञः कर्तृविशेषः सिद्धयति । सर्वज्ञत्वमात्रेण कार्यसिद्धेः । ज्ञानचिकीर्षाप्रयत्नसमुदायमन्तरा तदसिद्धेः । न चेश्वरज्ञानमहायमेव विश्वकार्ये पर्याप्तम्, ज्ञानञ्च चिकीर्षाविशेष एवोपयुज्यते, सच प्रयत्नभेद उपयुज्यते । चिकीर्षाप्रयत्नावपि तस्य नित्यावनित्यौ वा ? नित्यौ चेत् कृतज्ञानेन चिकीर्षा-प्रयत्नोत्पादानुपयोगिना, न च प्रयत्नजज्ञानमपि न साक्षात्कार्योत्पादाङ्गम् । यद्यनित्यौ, तयोर्नित्यकारणवक्तव्यम् । न च नित्यज्ञानमेव कारणं तदनुपपत्तेः । आत्ममनसयोगविशेषासमवायिकारणौ तौ कथं ज्ञानमात्रादुत्पन्नौ तथात्वेऽप्यण्डुलादपि मण्डोत्पत्त्यापत्तेः ।

यद्यपि चादृष्टचरं लैलोक्यविलक्षणमपि गोचरयितुं शक्नोत्येवानुमानं व्याप्त्यपेक्षितया, व्याप्तेश्च पूर्वदर्शनाधीनतया दृष्टसलक्षणमेव गोचरयति न विलक्षणमदृष्टलिङ्गसम्बन्धात् । तथा च तनुभुवनादि-हेतुत्वेनानुमीयमाना बुद्धिर्यथादर्शनमेवानुमीयेत, सा चानित्या शरीरात्ममनःसंयोगहेतुरसर्वविषयैव दृष्टा इति तद्विधैवानुमातव्या ।

अमनस्कस्याप्यैश्वर्यादुपलब्धिसम्भवे तत एव विनैवोपलब्ध्या तनुभुवनादिनिर्माणसंभवेनोपलब्धि-मत्कर्तृत्वस्यैव विलोपेन वृद्धिमिच्छतो मूलविच्छेदापात इति । विस्तरस्तु “वेदप्रामाण्यमीमासायाम्” द्रष्टव्यः ।

एवमनुमानेन कथञ्चिदीश्वरसामान्यसिद्धावपि तस्य वेदकारत्वसिद्धिस्तु दुर्लभैव । तथात्वेऽन्यैरपि स्वस्वसम्प्रदायानुमतग्रन्थकारस्यापि परमेश्वरत्वसर्वज्ञत्वादिकं साधयितुं शक्येत । तथात्वे च तत्साधारण्यमेव वेदस्य स्यात् । यैस्तर्करीश्वरस्य वेदकारत्वं साध्येत तैरेव तत्तद्ग्रन्थकारत्वमपि तस्य किं न स्यात् ।

तस्माद् ‘यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते’ इत्यादि श्रुतिभिरेव जगज्जन्मादिहेतुत्वे परमेश्वरः प्रतिपाद्यते । ‘यः सर्वज्ञः सर्वविदि’तिश्रुत्या तस्य सार्वज्ञ्यादिकमपि सिद्धयति । कर्मफलदातृत्वेनापि तत्सिद्धिः । न च कर्मणैव तदुपपद्यते कर्मणा जडत्वात् । न जातु मृत्पिण्डादथ कुम्भकाराद्यनधिष्ठिता कुम्भाद्वारम्भाय

विभवन्तो दृश्यन्ते, तथा च नाचेतनं कर्म वाऽपूर्वं वा चेतनानधिष्ठितं स्वतन्त्रं प्रवर्तते । न च क्षेत्रज्ञस्याधिष्ठानं सम्भवति कर्मस्वरूपसामान्यविनियोगादिविशेषविज्ञानशून्यस्य तस्य तदनुपपत्तेः । न चोपासनाविशेषोऽप्येवमेतत्परत्वात्तेश्वरसाधनाय श्रुतयोऽपि पर्याप्ता इति वाच्यम् । अन्यपराणामपि द्वारभूतार्थावबोधने बाधाभावस्य देवताधिकरणादावुक्तत्वात् । न च क्रियार्थत्वेनैवाम्नायस्य सार्थक्यम् । तन्मायस्य कर्मबोधकवेदभागमात्रपरत्वात्—‘सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति’ ‘तत्तु समन्वयादित्यादि श्रुतिसूत्रादिभिस्तु फलवन्निश्चितार्थावबोधकत्वेनावान्तरतात्पर्यविषयत्वेन तत्तत्कर्मोपासनादिप्रतिपादकत्वेऽपि ब्रह्मण्येवाम्नायमात्रस्य पर्यवसानात् । अनन्यपरैरपि ईशावास्यादिवेदवाक्यैः परमेश्वरः प्रतिपाद्यत एव । भूतभौतिकानि स्वोपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृतिमज्जन्यानि कार्य्यत्वे सति विलक्षणत्वात् शय्याप्रासादादिवत् इत्यादिश्रुत्यनुगुणैरनुमानैश्च जगत्प्रकृतेः परमेशितुः सार्वज्ञ्यावगमः । केचित्तु कार्य्यानुकूलज्ञानवत्त्वमेव ब्रह्मणः कर्तृत्वम्प्राहुः ।

नन्वेव वेदान्तरीत्या वेदानां ब्रह्मोपादानकत्वेन पौरुषेयत्वमेवायातमिति चेन्न ब्रह्मोपादानकत्वेऽपि प्रमाणान्तरेणार्थमुपलभ्य विरचितत्वाभावेन वेदानामपौरुषेयत्वाव्याघातात् । न च सृष्टिप्रलयाङ्गीकारेण सम्प्रदायविच्छेद इति वाच्यम् । परमेश्वरे सम्प्रदायाविच्छेदस्य वर्त्तमानत्वात् । न च बहुषु सम्प्रदायाविच्छेदे यथाऽऽश्वासो न तथैवेकस्मिन्नीश्वर इति वाच्यम् । ब्रह्मनामपेक्षयाप्याप्ततमे एकस्मिन्नपि तत्सम्भवात् । बहुष्वनाप्तेषु तदसम्भवाच्च । किञ्च सुप्तप्रतिबुद्धन्यायेन हिरण्यगर्भादिषु बहुषु प्रजापत्यादिषु विशिष्टतप समासादितसिद्धिषु सम्प्रदायपारम्पर्यस्यापि सिद्धेः । न च पुरुषोच्चरितत्वेन पौरुषेयत्व तथात्वे पूर्वमीमांसकस्य मतेऽपि पौरुषेयत्वापातात् । किन्तु पूर्वपूर्वानुपूर्वीनैरपेक्ष्येणानुपूर्वीनिर्माण स्वतन्त्रोच्चारण प्रथमोच्चारण वा पौरुषेयत्वम् । वेदस्य तु न तत्सम्भवति । तेन प्रमाणान्तरेणार्थमुपलभ्य विरचितत्वाभावेन वेदस्यापौरुषेयत्वमेव । पूर्वकोटिशून्यसृष्टिप्रलयपरम्परायामनादिसिद्धेन परमेश्वरेण पूर्वपूर्वकल्पीयानुपूर्वीसर्वज्ञत्वेन सुप्तप्रतिबुद्धन्यायेन वा सस्मृत्योत्तरोत्तरकल्पीयानुपूर्वी निर्मीयते । अत एव वेदानां ब्रह्मोपादानकत्वेऽपि न पौरुषेयत्वम् ।

नाद्यापयिष्यन्निगमाश्रमेणोपाध्यायलोका यदि शिष्यवर्गान्  
निर्वेदवादं किल निर्वितानमुर्वीतलं हन्त तदा भविष्यत् ।

## वेदेषु देवदेवतातत्त्वयोर्विमर्शः

चक्रवर्ती रघुराजमिश्रः

सहिताब्राह्मणारण्यकोपनिषत्प्रधाने वैदिकवाङ्मये देवतत्त्वस्य देवतातत्त्वस्य च पार्थक्येन प्रयोग उपलभ्यते । किमस्ति देवतत्त्व किं वा देवतातत्त्वमिति विमर्शः । स्पष्टरीत्या यद्यपि वैदिकवाङ्मये नोपलभ्यते तथापि उत्तरकालीने निरुक्तादौ शौनकीयबृहद्देवतायाञ्च सुस्पष्टमिमे पदार्थाः । विवेचिताः । किन्तु अधुना सम्पूर्णस्य वैदिकवाङ्मयस्य उपेक्षितत्वात् अनभ्यासाच्च विस्पष्टं प्रतिपादितोऽप्ययं विषयः दुरुहता गतः, विसम्बादितामापन्नश्च । सोऽयमर्थः अस्मिन्निबन्धे स्पष्टतया प्रतिपादयिषितो वर्तते । इदं हि सुस्पष्टं मतं मन्तव्यं यद् वैदिकादेवाः केवलं त्रयस्त्रिंशत्संख्याका एव । ते च मुख्यतया अष्टौ वसवः पृथिव्याम्, एकादशरुद्रा अन्तरिक्षे, द्वादशादित्याः दिवि । पृथिव्या अन्तरिक्षस्य च सन्धौ, अन्तरिक्षस्य दिवश्च सन्धौ अपरी द्वौ अश्विनीकुमारसंज्ञकौ देवौ । इतीमे त्रयस्त्रिंशत्संख्याकाः देवाः मुख्यतया देवपदार्थाः । सम्पूर्णे वैदिकवाङ्मये उक्ताः । एवञ्च पृथिव्यामन्तरिक्षे, दिवि च एतैर्देवैः सहैव अपरे अदेवभूताः पदार्थाः । देवताः परिगणिताः ।

इदमत्रावधातव्यं यत् देवतत्त्वं देवतातत्त्वञ्च पृथगस्ति । देवाश्चैतन्याः सूर्यमण्डले विभिन्न-प्रदेशेषु विद्यमानाः तत्तत्कर्मसम्पादकाः चेतनाः प्राणा एव नान्ये । एतेषां स्वभावोऽदेवोऽपि यन्नापेक्ष्यते आरोप्यते वा ते देवता उच्यन्ते । देवताश्चेतना अचेतनाश्चाप्युभयविधा भवन्ति परं देवाश्चेतना एव । इत्येव देवदेवतातत्त्वयोर्वैलक्षण्ये स्फुटोऽपि बहवो देवताशब्दस्वार्थतलान्तं मत्वा देवानेव देवतात्वेन वर्णयन्तस्तत्त्वयोरनयोः साङ्ख्यं सम्पादयन्ति ।

वैदिकसाहित्ये तदितरभारतीयसाहित्ये च देवशब्दस्य मुख्यः भाक्तश्च द्विधा प्रयोग उपलभ्यते । क्वचन देवशब्दस्य मुख्ये स्वार्थे त्रयस्त्रिंशद्देवविशेषे प्रयोगः, क्वचिच्च तदितरेषु भाक्तः । उभयोर्मुख्य-भाक्तयोरपरिचयोऽपि कथितसाङ्कर्यस्य मूलम् । यदि नाम वैदिकसाहित्यमाधारीकृत्यैव मुख्यभाक्तयोर्भेदः सुस्पष्टं निरूपितो भवेत्तर्हि साकर्यमिदं सुतरां पराकृतं स्यात् ।

वैदिकसाहित्ये देवशब्दस्य प्रयोगः प्रायशः पञ्चस्वर्थेषु कृतो वर्तते—ज्योतिष्मति, रोचनावति, विग्रहवति, मान्त्रवर्णिके, भूदेवे च । अत्र प्रथमे ज्योतिष्मत्यर्थे देवशब्दस्य प्रयोगो मुख्यः, अन्यत्र चतुर्वर्थेषु देवशब्दप्रयोगो भाक्तोऽवगन्तव्यः । तथाहि—

“चित्रं देवानामुदगादनीकं चक्षुर्मित्रस्य वरुणस्याग्नेः ।

आ प्रा द्यावापृथिवी अन्तरिक्षं सूर्यं आत्मा जगतस्तस्थुषश्च ॥”

(ऋ० १।११५।११)

इति मन्त्रे, एवम्—

“आदित्यं वा अस्तं यन्तं सर्वं देवा अनुयन्ति”

(शतपथ ११।६।२)

इति ब्राह्मणे च देवशब्दप्रयोगः मुख्यः ।

अथ दिवि या एतास्तारा रोचन्ते तास्वपि क्वचिद्देवशब्द प्रयुक्त । तथाहि—  
“चत्वार. एकमभिकर्मदेवा प्रोष्टपदास इति यान्वदन्ति”—इत्येव प्रोष्टपदतारकाश्चतस्रोऽपि देवा ।

अष्टौ देवा वासवसोम्यासश्चतस्रोदेवीरजरा स्रविष्ठा ।  
यज्ञ न पान्तु वसवपुरस्तात् दक्षिणतोभियन्तु स्रविष्ठा ॥  
इत्यत्र दक्षिणाना चतसृणा ताराणा धनिष्ठानक्षत्रत्वम्, पूर्वदिक्स्थानाम् अष्टाना तारकाणा वसुदेवतात्वमिच्छन्ति ।

एव विग्रहवति देवशब्दप्रवृत्ति विष्णुपुराणे स्मर्यते—

सप्तद्वीपानि पातालवीथीश्च सुमहामुने ।  
सप्त लोकाश्च येजन्त स्था ब्रह्माण्डस्यास्य सर्वश ॥  
स्थूलै सूक्ष्मैस्तथासूक्ष्मसूक्ष्मैः सूक्ष्मतरैस्तथा ।  
स्थूलै स्थूलतरैश्चैतत् सर्व प्राणिभिरावृतम् ॥  
अङ्गुलस्याष्टभागोऽपि न सोऽस्ति मुनिसत्तम !  
न सन्ति प्राणिनो यत्र कर्मबन्धनिबन्धनाः ॥  
सर्वे चैते वश यान्ति यमस्य भगवन् किल ।  
आयुषोऽन्ते ततो यान्ति यातनास्तत्प्रचोदिता ॥  
यातनाभ्यः परिभ्रष्टा देवाद्यास्वथ योनिषु ।  
जन्तव. परिवर्तन्ते शास्त्राणामेष निर्णय. ॥ (वि पु. ३।७।२-६)

एवमेव मान्त्रवार्णिकी देवताऽपि भवति । यदुद्देशेन किञ्चित्कर्म क्रियते तस्मिन् कर्मणि उद्देश्य-  
भूता सा देवता । एवमेव यदुद्देशेन किञ्चिदुच्यते तस्मिन्वाक्ये उद्देश्यभूता देवता । मन्त्राश्च द्रष्टृणां  
वाक्यानि भवन्ति । तस्मादेषु मन्त्रेषु यद्यत्सम्बन्धे स्तुतिनिन्दादयः ये षट्त्रिंशद्भावाः बृहद्धेवतायाः  
पृथमाध्यायस्य ३५ श्लोकमारभ्य ४० श्लोकपर्यन्तमुक्ता, ते ते अर्था अपि तत्र देवतापदेनाभिधीयन्ते,  
इति । एष देवताशब्द. पारिभाषिक, क्वचन चैतन्यस्य, क्वचन अक्षाश्वाद्यचैतन्यस्यापि वा वाचकः  
मान्त्रवार्णिकोऽवग्रेयः । सोऽयं देवताशब्द. पितापुत्रगुरुशिष्यादिवत् सनिरूपक. । सोऽयमर्थं निरुक्ते  
एव प्रतिपादित —

“यत्कामऋषिः यस्या देवतायामार्थपत्यमिच्छन् स्तुति प्रयुङ्क्ते तद्धैवतस्स मन्त्रो भवति ।

(निरुक्तम् ७।१)

इममेवार्थमाचार्यः शौनक बृहद्धेवतायामाह—

अर्थमिच्छन् ऋषिर्देवं य यमाहायमस्त्विति ।

प्राधान्येन स्तुवन्भक्त्या मन्त्रस्तद्धैव एव स. ॥

(बृ. दे. अ. १ श्लोक ६) ।

एवमेव इह ये वर्षोत्तमा ब्राह्मणा तेष्वपि देवशब्द. प्रयुक्तो वर्तते । यथा तैत्तिरीयके श्रूयते—

“यथा वै मनुष्या एव देवा अन्ये आसन् ते यजन्त ।”

तथा च—

“द्वया वै देवाः । देवा अहैव देवा । अथ ये ब्राह्मणाः सुश्रुवासोऽज्ञानास्ते मनुष्यदेवाः । तन्नैते प्राणदेवा ईडेन्या, मनुष्यदेवास्तु सपर्येण्या ॥”

(शतपथ)

इत्थमत्र उपर्युक्तेषु पञ्चस्वर्थेषु देवशब्दप्रयोगः वैदिकसाहित्ये तत्र तन्नोपलभ्यते । तत्र प्रथमेऽर्थे देवशब्दस्य मुख्यप्रयोगः, अन्यत्र चतुर्थस्वर्थेषु देवशब्दप्रयोगो भाक्तोऽवसेय इति ।

इदं हि देवतत्त्वविषयकं देवतातत्त्वविषयकञ्च विज्ञानं नितान्तमावश्यकमित्याह भगवान् शौनकः बृहद्देवतायाम्—

वेदितव्यं दैवतं हि मन्त्रे मन्त्रे प्रयत्नतः ।  
दैवतज्ञो हि मन्त्राणां तदर्थमवगच्छति ॥  
तद्विदा तदभिप्रायान् ऋषीणां मन्त्रद्रष्टृषु ।  
विज्ञापयति विज्ञानं कर्माणि विविधानि च ॥  
नहि कश्चिदविज्ञाय याथातथ्येन दैवतम् ।  
लौकिकानां वैदिकानां कर्मणा फलमश्नुते ॥

(बृ. दे. १।२-४)

तदिदं देवताविज्ञानं निरुक्ते निरुक्तं शौनकाचार्येण बृहद्देवतायां समर्थितञ्च अग्रे प्रस्तूयते । निरुक्तप्रदर्शितदिशा दैवतज्ञानाय पृथिव्या अन्तरिक्षस्य दिवश्च ज्ञानमत्यन्तमपेक्षितम् । यतो हि निरुक्तकारः दैवतकाण्डस्य प्रारम्भ एव आह—

“तिस्र एव देवता—अग्निं पृथिवीस्थानं, वायुर्वा, इन्द्रो वाऽन्तरिक्षस्थानं, सूर्यो ह्यु-  
स्थान इति । तासां महाभाग्यात् एकैकस्या अपि बहूनि नामधेयानि भवन्ति । अपि वा कर्म-  
पृथक्त्वात् महाभाग्याद्देवतायां एक आत्मा बहुधा स्तूयते । एकस्यात्मनोऽप्ये देवा प्रत्यङ्गानि भवन्ति ।  
अपि च सत्त्वानां प्रकृति-भूमिभिः ऋषयः स्तुवन्ति । प्रकृतिसार्वभौम्याच्च इतरेतरजन्मानो  
भवन्ति, इतरेतरप्रकृतयः कर्मजन्मानः, आत्मजन्मानः । आत्मैवैषां रथो भवति । आत्मा  
अश्वः, आत्माऽऽयुधम्, आत्मेष्वः, आत्मा सर्वं देवस्य” इति ।

इममेवार्थं भगवान् शौनकोऽप्याह—

“प्रथमो भजते त्वासां वर्गोऽग्निमिह दैवतम् ।  
द्वितीयो वायुमिन्द्रं वा, तृतीयः सूर्यमेव च ॥”

अग्रं च—

(बृ. दे. १।५)

भवद्भूतस्य भव्यस्य जङ्गमस्थावरस्य च ।  
अस्यैके सूर्यमेवैकं प्रभवः प्रलयं विदुः ॥  
असतश्च सतश्चैव योनिरेषा प्रजापतिः ।  
यदक्षरञ्च वाच्यञ्च यथैतद् ब्रह्म शाश्वतम् ॥  
कृत्वैष हि त्रिधात्मानं एषु लोकेषु तिष्ठति ।  
देवान् यथायथं सर्वान् निवेश्य स्वेषु रश्मिषु ॥  
एतद् भूतेषु लोकेषु अग्निभूतं स्थितं त्रिधा ।  
ऋषयो गोभिरर्चन्ति व्यञ्जितं नामभिस्त्रिभिः ॥

इहाग्निभूतस्त्वर्षिभिः लोके स्तुतिभिरीडित ।  
जातवेदास्तुतो मध्ये, स्तुतो वैश्वानरो दिवि ॥  
अग्निरग्निमन्त्रेन्द्रस्तु मध्यतो वायुरेव च ।  
सूर्यो दिवीति विज्ञेयास्त्रि एवेह देवता ॥  
एतामामेव माहात्म्यान्नामान्यत्वं विधीयते ।  
तत्तत्स्थानविभागेन तत्र तत्रेह दृश्यते ॥  
तासामिय विभूतिर्हि नामानि यदनेकश ।  
आहुस्तासां तु मन्त्रेषु कवयोऽन्योन्ययोनिताम् ॥  
यथास्थानं प्रदृष्टास्ता नामान्यत्वेन देवता ।  
तद्भक्तास्तत्प्रधानाश्च केचिदेव वदन्ति ताः ॥  
पृथक् पुरस्ताद् ये तूक्ता लोकादिपतयस्त्रयः ॥  
तेषामात्मेव तत्सर्वं यद् यद् भक्तिः प्रकीर्त्यते ।  
तेजस्वेवायुध प्राहुः वाहनं चैव यस्य यत् ॥  
इमाम्, ऐन्द्रीञ्च, दिव्याञ्च वाचमेव पृथक् स्तुताम् ।  
अग्निभक्तिस्तुतान् सर्वानग्नावेव समापयेत् ॥  
यदिन्द्रभक्तिः तच्चेन्द्रे, सूर्यो सूर्यानुगञ्च यत् । इति ।

(बृ. दे. १।६६-७७)

त इमे देवाः मुख्यतया तिसृषु श्रेणीषु विभक्ताः, पृथिव्यामन्तरिक्षे दिवि च तत्तत्स्थानभागिनः ।  
इति सुस्पष्टं प्रतिपादितं निरुक्ते बृहद्देवतायाञ्च । तत्र पृथिव्या अन्तरिक्षस्य दिवश्च सुस्पष्टं ज्ञानाय  
एतद् ब्रह्माण्डविषयिण्याः वेदसम्मतसृष्टिप्रक्रियायां ज्ञानमपि किञ्चिदपेक्षितं वर्तते । तदिह संक्षेपतः  
वैदिकी सृष्टिप्रक्रिया निरूप्यते ।

सम्पूर्णं ब्रह्माण्डमिदं कस्माच्चित् अननशीलाच्चैतन्यादाविर्भूतमिति वैदिकः सिद्धान्तः । वैदिके-  
दर्शनेऽस्मिन् चतुर्धा पदार्थविभागः —

- (१) निर्विशेष
- (२) परात्परः
- (३) पुरुषः
- (४) पुरम् इति ।

#### निर्विशेषः

श्रुतिषु ब्रह्म रसपदेन माया च बलपदेनोच्यते । त इमे रसबले अमृतमृत्युरूपे अन्योन्याविनाभूते  
इति सिद्धान्तः । तथापि यदि बुद्ध्या बलोपाधिकं विशुद्धं रसमात्रं पृथगालोच्यते तदा सः पृथग्भावितो  
रसमात्रं निर्विशेषः । सोऽयं निर्विशेषः सर्वोपनिषदा वेदान्तानां मुख्यमुपादेयं लक्ष्यम् । एतदेव वेदान्त-  
प्रतिपाद्यं विशुद्धं ब्रह्म । एतस्यैव विषये श्रुतयः संकेतयन्ति—

सविदन्ति न यं वेदाः विष्णुर्वेदं न वा विधिः ।

यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह ॥ इत्यादि ।

एतद्वि रूपमवाङ्मनसगोचर प्रतिपत्तव्यम् । यद्यपि रसावस्थायामस्या बलस्यापि सत्ता अन्यो-  
न्याविनाभूता मन्यते तथापि बल प्रसुप्त भवति । अत एव सर्वथा प्रसुप्तबलक रसमात्र निर्विशेषः सज्ञायते ।

परात्परः

पूर्वस्मिन् निर्विशेषे बलानां सत्त्वेऽपि तानि बलानि सुप्तान्यवतिष्ठन्ते । अत्र परात्परे तु तानि  
बलान्युद्बुद्धानि सन्ति । एवमुद्बुद्बलो रसो परात्परो विज्ञेयः । अस्यामवस्थायामुद्बुद्धत्वेऽपि तानि  
बलानि सहचरबलस्य भावेन नित्यमवतिष्ठन्ते । अयं हि परात्पर निर्विशेषात् विशेषावस्थायां प्रथमः  
कल्पः । अस्यैव परात्परस्य विषये ऋग्वेदस्य दशममण्डले नासदीये सूक्ते ऋषिः सिद्धान्तयति—

“आनीदवात स्वधया तदेकं तस्माद्द्वान्यन्नपरं किञ्चनास ।” (ऋ० १०।१२६।२)

“अस्य विश्वब्रह्माण्डस्य सृष्टेः पूर्वं वातरहित स्वकीयया स्वधया तद्ब्रह्म आनीत अननशीलोऽभूत् ।  
यद्यपि स्व धीयते अनया इति स्वधा, तथा स्वधया तदानदासीत्, तथापि तदेकं तस्मादन्यत्, अपरः  
किञ्चन न आस ।” अत्र श्रुतिः तस्मिन्ननशीले ब्रह्मणि तत् एकम्, अन्यत्, अपरः इत्यादिपदैः  
सजातीयविजातीयस्वगतभेदत्रितयशून्यत्व प्रदर्शयति ।

तदित्यम् उद्बुद्बलो रसः परात्परो विज्ञेयः ।

पुरुषः

पुरि शेते, इति पुरुषः । एतस्मिन् पूर्वोक्ते परात्परे सर्वप्रधानभूतम्, असीमस्य ससीमत्वापादक  
मायानामकं बलं प्रवर्तते । तेन अमितेऽप्यस्मिन् परात्परे कियाश्चिद् भागः मायानिगीर्णो भूत्वा पुरुषो  
भवति । अत एव यत्किञ्चित्परिच्छिन्नमिह दृश्यते तत्सर्वमेव पुरुषः । यथाह श्रुतिः—

पुरुष एवेद सर्वं यद्भूतं, यच्च भव्यम् ।

उतामृतत्वस्येशानो यदन्नेनातिरोहति ॥

(ऋ० १०।६०।२)

अत्रायमर्थः—“अस्मिन् जगति द्विविधः पदार्थो दृश्यते । अक्षरश्च क्षरश्चेति—चैतन्यञ्च भूतञ्चेति ।  
तदेव पुरुषोऽपि द्विविधः—भौतिकः, अभौतिकश्च । अत्र ऋग्वेदेन भौतिकः पुरुषः प्रतिपादितः, परार्धेन  
च अभौतिकश्चैतन्यमयः पुरुषः प्रतिपादितः । ताविमौ साकल्येन पुरुषपदार्थौ ।”

स चायं पुरुषस्त्रिधा विभज्यते—(१) अव्ययः, (२) अक्षरः, (३) क्षरश्चेति । त इमे पुरुषाः  
सर्वदर्शननिकषायमाणाया सर्वोपनिषत्सारभूताया श्रीमद्भगवद्गीतायाः सुस्पष्टं प्रतिपादिताः ।

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।

क्षरः सर्वाणि भूतानि कटस्थोऽक्षर उच्यते ॥

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।

यो लोकत्रयमाविश्य विभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

(गीता १५।१५, १६)

त इमे त्रयोऽपि पुरुषाः प्रत्येकं पञ्चभिः कलाभिरवच्छिन्नाः । अव्ययस्य पञ्चकलाश्च  
तत्तिरीय आथर्वणिके मुण्डके च प्रतिपादिताः श्रूयन्ते ।

“स च एवमिदं अस्माल्लोकात् प्रेत्येतन्मममयमात्मानमुपसक्रम्य, एतं प्राणमयमात्मानमुपसक्रम्य,  
एतं मनोमयमात्मानमुपसक्रम्य, एतं विज्ञानमयमात्मानमुपसक्रम्य, एतमानन्दमयमात्मानमुपसक्रम्य, इमान्  
लोकान् कामाक्षीकामरूप्यनुसञ्चरन् एतत्साम गायत्रास्ते हा३वु हा३वु हा३वु ।

(तैत्तिरीयोपनिषद् ३।१०।५)

एवम्—

मनोमय प्राणशरीरनेता प्रतिष्ठितोऽन्ने हृदय सन्निधाय ।  
तद्विज्ञानेन परिपश्यन्ति धीरा आनन्दरूपममृतं तद्विभाति ।

(मुण्डक० २।२।७)

ताश्चैता —आनन्द , विज्ञानम्, मन , प्राण , वाक् इति नाम्न्य तैत्तिरीयोपनिषदि (२।८) अस्य ब्रह्माण्डस्य कोपत्वेन व्यवस्थापिता सन्ति । जगति य कोऽपि आनन्दविज्ञानादीनामशो दृश्यते तस्य कोपभूता इमा अव्ययकला । अयमेवार्थः गीताया “विभर्त्यव्ययईश्वर” इति पदैर्व्याख्यातः ।

अक्षरस्य पञ्च कलाः

“ता वा एता प्रजापतेरधिदेवता असृज्यन्त—अग्नि , सोम , इन्द्र , परमेष्ठी (विष्णु ) , प्राजापत्यः (ब्रह्मा) ।  
(शतपथ १।१।६।१४) ।

अत्र कलानिर्देश आरोहक्रमेण, अवरोहक्रमे तु ब्रह्मा, विष्णु, इन्द्र , सोम , अग्निरिति कलाक्रमो विज्ञेयः ।

क्षरस्य पञ्च कलाः

यथा अव्ययाक्षरौ पञ्च कलौ व्याख्यातौ तथैवाय क्षरोऽपि शतपथस्य षष्ठकाण्डप्रारम्भे पञ्च कलौ विज्ञापितः । ताश्च—प्राण , आप , वाक्, अन्नम्, अन्नादश्च । तदेव “अर्धं वै प्रजापतेरमृतमासीत् अर्धं मृतम् ।”

इति श्रुत्यनुसारमक्षरकला अमृतरूपा , क्षरकलास्तु मर्त्यरूपा अवसेया । तदित्य “द्वय वा इदं न तृतीयमस्ति” इति शतपथानुसारं क्षररूप विकासक्रमानुसारं क्रमेण पञ्चभूतात्मना विकसितं भवति । एवञ्च यज्ञप्रक्रियया सर्ववृत्तयश्चक्रमेण तान्येतानि भूतानि महाभूतात्मना परिणतानि सन्ति पञ्चस्तरक ब्रह्माण्डमिदं निर्मान्ति । तत्र प्रथमविकासः स्वयम्भूमण्डलरूपेण, द्वितीयो विकासः परमेष्ठिमण्डलरूपेण, तृतीयो विकासः सूर्यमण्डलरूपेण, चतुर्थो विकासः पृथ्वीमण्डलरूपेण, पञ्चमो विकासः चन्द्रमण्डलरूपेण भवति । तानीमानि मण्डलानि अस्य ब्रह्माण्डस्य स्तराणि विज्ञेयानि । स्वयम्भूमण्डलस्य कुक्षौ परमेष्ठि-मण्डलम्, परमेष्ठिमण्डलस्य कुक्षौ सूर्यमण्डलम्, सूर्यमण्डलस्य कुक्षौ चन्द्रमण्डलम् , तस्य च कुक्षौ पृथ्वी-मण्डलमिदं स्थितं वर्तते ।

तस्मिन्नस्मिन् सूर्यमण्डले त्रयस्त्रिंशत् सख्याका मुख्या वैदिका देवा प्रतितिष्ठन्ति ।

एतेषां देवानां स्वरूपविषये कति देवा इत्येषां प्रश्नः तस्य समाधानं च ऋग्वेदे बहुत्र, शतपथ-ब्राह्मणे च तत्र तत्र उपस्थापितं वर्तते । परन्तु के देवाः ? इति देवस्वरूपविषयकप्रश्नः प्रायशो वैदिकसाहित्ये नोपलभ्यते । मन्ये तत्र अतिप्रसिद्धिरेव हेतुः । तत्र देवस्वरूपविषये निरुक्तकारो यास्कः एव निरुक्तवान् ।

‘देवो दानाद्वा’, ‘दीपनाद्वा’, ‘द्योतनाद्वा’, ‘द्युस्थानो भवतीति वा’ (नि० ७।१५) । इति देवशब्दस्य निष्पत्तिः ‘ददाते’, ‘दीपयते’, ‘द्योतते’, ‘द्युस्थानिकत्वाद्वा कृतो वर्तते ।

एव कति देवाः ? इत्येतस्मिन् विषये ‘इति स्तुतासो असथा ऋशादसो ये स्थ त्रयश्च त्रिंशच्च । मनोर्देवा यज्ञियासः’ ॥

(ऋ. स म ८ सू ३० म. २)

एते हि त्रयस्त्रिंशद्देवा सोमपाः । एतान् श्रीमधुसूदन ओझा महोदयः स्वीये वैदिककोषे परिगणितवान् ।



आदित्यावसवो रुद्रा विश्वेदेवगणावपि । प्रजापतिवषट्कारौ वाश्विनौ वेति सोमपाः ॥

एवमन्येऽपि त्रयस्त्रिंशद्देवा असोमपा उक्ताः—

ये देवासो दिव्येकादशस्थ पृथिव्यामध्येकादशस्थ ।

अप्सु क्षितो महिनैकादशस्थ ते देवासो यज्ञमिम जुषध्वम् ॥ (ऋ. म. १, सू. १३६, म. ११)

एतानपि श्रीमधुसूदन ओङ्गा महाभागस्तत्रैव परिगणयति ।

प्रयाजाश्चाक्षुषाश्चावयाजाश्चेत्यसोमपा ।

एकादश क्रमेणैते भूमौ मध्ये दिवि स्थिता ॥

एवम् ऋग्वेदस्य तृतीये मण्डले नवमे सूक्ते नवम्या ऋचा, एव दशममण्डलस्य त्रिपञ्चाशत्तमे सूक्ते एतेषा देवाना सख्या ३३३६ प्रतिपादिता वर्तते । उभयत्रैव समानो मन्त्रः ।

तद्यथा—

त्रीणि शता त्रिसहस्राण्यग्निं त्रिंशञ्च देवानव चासपर्यन् ।

औक्षन् घृतैरस्तृणन् बर्हिस्स्मा आदिद्धोतार न्यसादयन्त ॥ (ऋ. ३।१०।८)

एवमेव शतपथब्राह्मणस्य चतुर्दशे काण्डे शाकल्यो याज्ञवल्क्य प्रपच्छ “अथैनं विदग्धं शाकल्यं प्रपच्छ—कति देवा याज्ञवल्क्येति, त्रयस्त्रिंशत् इति । ओम् इति होवाच । षट् इति ओम् इति होवाच, त्रय इति ओम् इति होवाच, द्वाविंशत् ओम् इति होवाच । अर्धं इति ओम् इति होवाच, एक इति ओम् इति होवाच । कतमे ते त्रयश्च त्री च शता, त्रयश्च त्री च सहस्रेति, सहोवाच—महिमान एवैषामेते, त्रयस्त्रिंशत्त्वेव देवा इति । कतमे ते त्रयस्त्रिंशदिति, अष्टौ वसवः, एकादशरुद्रा, द्वादशादित्या त एकात्रिंशत्, इन्द्रश्चैव प्रजापतिश्च त्रयस्त्रिंशदिति ।” (शत ब्रा० १४।६।८।१-३)

त एते अष्टौ वसव एवमाख्याता —

अग्निश्च जातवेदाश्च सहोवा अजिर प्रभु

वैश्वानरो नर्यपाश्च पङ्क्तिराधाश्च सत्तम ।

विसर्प्यैवाष्टमोऽग्नीनामेतेऽष्टौ वसवः क्षितौ ।

एवमेव एकादशरुद्रा तैत्तिरीयारण्यके समाम्नाता —

प्रभ्राजमाना व्यवदाता याश्च वासुकिवैद्युता ।

रजता परुषा श्यामा, कपिला अतिलोहिता ॥

ऊर्ध्वावपतन्त्यश्च वैद्युत इत्येकादश ।

(तै. आरण्यक)

द्वादशादित्या अपि बृहद्देवतानुसारमधः परिगणिता —

भगश्चैवार्यमोशश्च मित्रो वरुण एव च ।

धाता चैव विधाता च विवस्वाश्च महाद्युतिः ॥

त्वष्टा पूषा तथैवेन्द्रो द्वादशो विष्णुरुच्यते ।

(बृ. दे. अ. ५, श्लोक १४६-४७)

इदमत्रावधेयम्—अव्ययपुरुषस्य पञ्चकलासु अन्तिमा कला वाङ्मनाम्नी परिगणिता । तस्या एव विजृम्भणम् इदं ब्रह्माण्डं नाम । तत्र सम्पूर्णं ब्रह्माण्डं अष्टाचत्वारिंशद्विभागाः कल्पन्ते । प्रथमे त्रयो विभागा नाभौ, अन्तिमाश्च त्रयो विभागा प्रधौ गण्यन्ते, इति नाभिप्रद्योर्मध्ये वर्तमानानां सप्तानां षट्-कस्तोमानां परिगणने अष्टाचत्वारिंशत् विभागा भवन्ति । तदित्थं प्रथमानां त्रयाणां नाभिकल्पनायां

ततः प्रथमषट्कसयोगे नवक त्रिवृत्स्तोमो नाम प्रथम स्तोमः, ततश्च द्वितीयषट्कसयोगे पञ्चदश-  
स्तोमो नाम द्वितीय, ततस्तृतीयषट्कसयोगे एकविंशो नाम तृतीय स्तोमः । ततश्चतुर्थषट्क-  
सयोगे सप्तविंशत्यात्मकः त्रिणवस्तोमो नाम चतुर्थः । ततश्च पञ्चमषट्कसयोगे त्रयस्त्रिंशो नाम पञ्चमः ।  
ततश्च षष्ठसप्तमषट्कसयोगे एकोनचत्वारिंशपञ्चचत्वारिंशस्तोमौ विज्ञेयौ । अत ऊर्ध्वं विद्यमानानां  
त्रयाणां विभागानां प्रधौ गणनायां ब्रह्माण्डान्तर्वर्तिनः अष्टाचत्वारिंशद्विभागा जायन्ते । त एते त्रयस्त्रिंश-  
त्पर्यन्ताः स्तोमास्तत्र तत्र वैदिके साहित्ये सर्वत्र चर्चिता उपलभ्यन्ते ।

अपि चापरोऽपि सप्तदशस्तोमो नाम त्रयस्त्रिंशत अर्धे वर्तमानो गण्यते । यतो हि ब्रह्माण्डस्य  
स्तोमैरेभिः विभागः कल्प्यते । अत एव त्रिवृत्स्तोमात्मिका पृथिवी, तत ऊर्ध्वं पञ्चदशस्तोमात्मक-  
मन्तरिक्षम्, तत परम् एकविंशस्तोमात्मकं द्युमण्डलमवसेयम् ।

एष्वेव विभागेषु पृथिव्यामष्टौ वसवः, अन्तरिक्षे एकादश रुद्रा, दिवि च द्वादशादित्या व्यवस्थिताः  
सन्ति । तेषां पौर्वापर्यभावस्य निर्णयं वैज्ञानिकानुसन्धानं विना असम्भवः । यतो हि पद्यबद्धं वैदिकं  
साहित्यं वर्तते । पद्ये च पदानां व्यवस्थितिः अर्थक्रमानुसारं न भवति, प्रत्युत पद्यपादबन्धसम्भवानुसारेण ।  
अत एव एतेषां क्रमिकत्वनिर्णयं वैदिकसाहित्यमाधारीकृत्यासम्भवः प्रतीयते ।

तत्तेषां देवानां नामानि तत्तत्कर्माण्यभिप्रेत्यैव व्यवस्थापितानि । यथाह शौनको बृहद्देवतायाम्—

सर्वाण्येतानि नामानि कर्मतस्त्वाह शौनकः ।

आशी रूपं च वाच्यञ्च सर्वं भवति कर्मतः ॥

नाकर्मकोऽस्ति भावो हि न नामास्ति निरर्थकम् ।

नान्यत्र भावान्नामानि तस्मात् सर्वाणि कर्मतः ॥ (बृ. दे. अ. १।२७, ३१)

अत एव वैज्ञानिकदृष्ट्या पृथिव्यामन्तरिक्षे दिवि च तत्तत्स्थानानां परीक्षया ते ते देवास्तत्र  
तत्र निर्णीताः स्युः । त एते त्रयस्त्रिंशद्देवाः वेदेषूपलभ्यन्ते ।

एतद्धि पूर्वमेव प्रतिष्ठादितं यद्वैदिकसाहित्ये देवदेवतयोर्महदन्तरं वर्तते । देवाश्च चैतन्यमयाः  
प्राणा एव । देवताश्च उभये भवितुमर्हन्ति—चेतना अचेतना । एषा हि देवता पारिभाषिकी, यद्विषये  
निरुक्तकारो यास्क एवमाह—

“यत्कामऋषिः यस्या देवतायाम् आर्थपत्यमिच्छन् स्तुतिं प्रयुङ्क्ते तद्देवतस्समन्त्रो भवति ।”

यथा चाह शौनको बृहद्देवतायाम्—

अर्थमिच्छन् ऋषिर्देवं यं आहायमस्त्विति ।

प्राधान्येन स्तुवन् भक्त्या मन्त्रस्तद्देवं एव सः ॥

(बृ. दे. अ. १।६)

एतेषां देवानां स्तुतिसन्दर्भे अन्यान्यपि अश्वप्रभृतीनि ओषधिपर्यन्तानि तानि तान्यचेतनानि  
वस्तूनि अदेवभूतान्यपि देववत् स्तुतानि । यथा हि—निरुक्तकारो यास्कः प्रतिपादयति—“आत्मैवैषा  
(देवानाम्, न तु देवतानां) रथो भवति, आत्मा अश्वः, आत्मायुधम्, आत्मेष्टवः, आत्मा सर्वं देवस्य ।”

इममेवार्थं स्फुटं प्रतिपादयति शौनकः—

पृथक् पुरस्तात् ये त्वक्ताः लोकाधिपतयस्त्रयः ।

तेषामात्मैव तत्सर्वं यद्यद् भक्तिः प्रकीर्त्यते ।

तेजस्वेवायुधं प्राहुः वाहनं चैव यस्य यत् ॥ इति ।

स्थान नामानि भक्तीश्च देवतायाः स्तुतौ स्तुतौ ।  
सम्पादयन्नुपेक्षेत या काचिदिह सपदम् ॥  
अग्निभक्तिस्तुतान् सर्वानग्नावेव समापयेत् ।  
यदिन्द्रभक्ति तचेन्द्रे, सूर्ये सूर्यानुग च यत् ॥

(बृ दे अ १।७६-७७)

इति परिभाषानुसारं पृथिव्यामन्तरिक्षे दिवि च वसुभिः, रुद्रैः, आदित्यैश्च सह अन्यानि वस्तून्त्यपि स्तुतानि । तेषु वसुरुद्रादित्यगणोक्ता 'देवाः', अन्यानि च वस्तूनि "देवता" पदभाज । तानीमानि अग्निभक्तीनि, रुद्रभक्तीनि, आदित्यभक्तीनि च क्रमशः निघण्टौ पञ्चमाध्यायस्य तृतीये ख डे पार्थिवदेवताः, पञ्चमाध्यायस्य चतुर्थपञ्चमखण्डयोर्न्तरिक्षदेवताः, एव तस्यैवाध्यायस्य षष्ठखण्डे ह्युस्थानीयाः देवताः प्रतिपादिताः । तमिमं निघण्टूक्तमर्थमाधारीकृत्यैव आचार्यः शौनको बृहद्देवतायामाह—

#### पृथिवीस्थानाग्निभक्तयो देवाः

तत्र यत् पृथिवीस्थानं पार्थिवञ्चाग्निमाश्रितम् ।  
तत्सर्वमानुषव्येण कथ्यमानं निबोधत ।  
जातवेदाः श्रितो ह्यग्निमग्निं वैश्वानरः श्रितः ॥  
द्रविणोदास्तथेधमश्च श्रितश्चाग्निं तन्नृनपात् ।  
नराशसः श्रितश्चैनमेनमेवाश्रितस्त्विहः ॥  
बर्हिर्द्वारश्च देव्योऽग्निमेनमेव तु सश्रिताः ।  
नक्तोषासा च देव्यौ च होतारावेतदाश्रयौ ॥  
देव्यस्तिष्ठ श्रिताश्चैनं त्वष्टा चैवैतदाश्रयः ।  
श्रितो वनस्पतिश्चैनं स्वाहाकृतयः आप्रियः ॥  
देव्यौ दिव्यप्रसूतौ द्वावग्नी मध्यमपार्थिवौ ।  
यदि वा वरुणादित्यावग्नादित्यौ प्रचेतसौ ॥  
तथाग्निवरुणौ वापि केचिदिच्छन्ति सूरयः ।  
इडा सरस्वती देवी भारती च यथाक्रमम् ॥  
पृथिव्यामन्तरिक्षं च दिवि देव्य इमा मताः ।

#### अग्निभक्तीनि सत्त्वानि

अश्वश्च शकुनिश्चैव मण्डूकाश्चैनदाश्रयाः ।  
ग्रावाणश्चैवमक्षाश्च नराशसस्तथा रथः ॥  
दुन्दुभिश्चेशुभिश्चैतं हस्तघ्नोऽभीषवी धनुः ।  
ज्या चैतदाश्रितेषुश्च श्रिता अश्वाजनी च या ॥  
वृषभो द्रुघणश्चैनमेन पितुरुलूखलम् ।  
नद्यश्चैवैनमापश्च सर्वाश्चौषधस्तथा ॥  
राक्ष्यप्वाग्नय्यरण्यानी श्रद्धेडापृथिवी तथा ।  
भजेते चैनमेवात्नीं द्रुन्धुभूते च रोदसी ॥  
मुसलोलूखले चैनं हविर्घानि च ये स्मृते ।

जोष्ट्री चोर्ज्याहुती चैन शुतुद्र्या च विपाट् सह ॥  
 यौ च देवौ शुनासीरौ तौ चाम्नी चैतदाश्रयौ ।  
 शौनकस्य शुनासीरौ वायुसूर्यावुदाहृतौ ॥<sup>६</sup>  
 शाकपूणेऽरिन्द्रसूर्यौ इन्द्रो यास्कस्य केवलम् ।

एवमेव—

लोकोऽयं यच्च वै प्रातस्सवनं क्रियते मखे ।  
 अनुष्टुप् च त्रिवृत्स्तोमो वसन्तशरदावृत् ॥  
 गायत्री चैकविंशश्च यच्च साम रथन्तरम् ।  
 साध्या साम च वैराजमाप्त्याश्च वसुभि सह ॥

अग्निसंस्तविका देवाः

इन्द्रेण च मरुद्भिश्च सोमेन वरुणेन च ।  
 पर्जन्येनर्तुभिश्चैव विष्णुना चास्य सस्तव ॥  
 अस्यैवाग्नेस्तु पूष्णा च साम्राज्यं वरुणेन च ।

कर्म

देवताऽऽवाहनं चैव हविषा वहनं तथा ।  
 कर्मदृष्ट्या च यत्किञ्चित् सम्बद्धं विषये स्थितम् ॥  
 अग्नेरेव तु तत्सर्वं कर्मेति परिभाष्यते ।  
 इत्युक्तोऽयं गणः सर्वं पृथिव्यग्न्याश्रयो महान् ॥

(बृहद्देवता अ. १।१०५-१२०)

अन्तरिक्षस्थानेन्द्रभक्तयो देवाः सत्त्वानि च

यश्चेन्द्रो मध्यमस्थानो गण सोऽयमतः परः ।  
 विमानानि च दिव्यानि गन्धर्वाप्सरसां गणः ॥  
 इन्द्राश्रयस्तु पर्जन्यो रुद्रो वायुर्बृहस्पतिः ।  
 वरुणं कश्च नित्यश्च देवश्च ब्रह्मणस्पतिः ॥  
 मन्युश्च विश्वकर्मा च मित्रः क्षेत्रपतिर्यमः ।  
 तार्क्ष्यो वास्तोष्पतिश्चैव सरस्वाश्चैवमत्र ह ॥  
 अपानपात् दधिन्नाश्च सुपर्णोऽयं पुरूरवाः ।  
 ऋतोऽमुनीतिर्वेनश्च तस्यैतस्याश्रयेऽदितिः ॥  
 त्वष्टा च सविता चैव वातो वाचस्पतिस्तथा ।  
 घाता प्रजापतिश्चैव अथर्वाणश्च ये स्मृताः ॥  
 श्येनश्चैवैवमग्निश्च तथेला चैव या स्मृता ।  
 विधातेन्दुरहिर्बुध्न्यः सोमोऽहिरथ चन्द्रमाः ॥  
 विश्वानरश्च वै देवो रुद्राणां सस्तुतो गणः ।  
 मरुतोऽङ्गिरसश्चैव पितरश्चर्भुभिः सह ॥  
 राका वाक् सरमाप्त्याश्च भृगवोऽग्न्या सरस्वती ।  
 यम्पुर्वशी सिनीवाली पथ्यास्वस्तिरुषाः कुहूः ॥

पृथिव्यनुमतिर्धेनुः सीता लाक्षा तथैव गौः ।  
गौरी च रोदसी चैव इन्द्राण्याश्चैव वै पति ॥

(बृ. अ. १।१२१-१३१ अ. २।१-६)

एवम्

छन्दस्त्रिष्टुप् च पङ्क्तिश्च लोकानां मध्यमश्च यः ।  
एतेष्वेवाश्रये विद्यात् सवनं मध्यमं च यत् ॥  
ऋतू च ग्रीष्महेमन्तौ यच्च सामोच्यते बृहत् ।  
शक्वरीषु च यद्गीतं नाम्ना तत्सामं शाक्ववरम् ॥  
आह चास्यैव तौ स्तोमावाश्रयौ शाकटायन ।  
यश्च पञ्चदशो नाम्ना सख्यया त्रिणवश्च यः ॥

संस्तविका देवाः.

सस्तुतश्चैष पूष्णा च विष्णुना वरुणेन च ।  
सोमवाय्वग्निकृत्सैश्च ब्रह्मणस्पतिनैव च ॥  
स बृहस्पतिना चैव नाम्ना यश्चापि पर्वत ।  
मित्रश्च स्तूयते देवो वरुणेन सहासकृत् ॥  
रुद्रेण सोमः पूष्णा च पुनः पूषा च वायुना ।  
वातेनैव तु पर्जन्यो लक्ष्यते वै क्वचित् क्वचित् ॥

कर्म

रसादानं तु कर्मास्य वृत्रस्य च निबर्हणम् ।  
स्तुते प्रभुत्व सर्वस्य बलस्य निखिलाकृतिः ॥  
इत्यन्द्रो मध्यमस्थानो गणः सम्यग्गुदाहृतः ॥

(बृहद्देवता अ. १।१२१-१३१ अ. २।१-६)

द्युस्थानसूर्यभक्तयः

य परस्तु गण सौर्यो द्युस्थानस्त निबोधत ।  
तस्य मुख्यतमौ देवावाश्विनौ सूर्यमाश्रितौ ॥

कर्म

पौरुषञ्चाहुरस्यैतत् सर्वमेव तु पौरुषम् ।  
हरणं तु रसस्यैतत् कर्मणामुत्र रश्मिभिः ॥  
येन नातिविजानन्ति सर्वभूतानि चक्षुषा ।

संस्तविका देवाः

एतस्यैव तु विज्ञेयाः देवाः सस्तविकास्त्रयः ।  
चन्द्रमाश्चैव वायुश्च यः च सवत्सरं विदुः ॥  
इत्थमग्नीन्द्रसूर्याणां भक्तयः समुदाहृताः । (बृहद्देवता अ. २।७-२१)

इत्थं यास्काचार्यस्य निरुक्ते शौनकाचार्यस्य बृहद्देवतायां च पृथिव्यां मुख्य्या देवाः, भक्ता देवताश्च, अन्तरिक्षे मुख्य्या देवाः, भक्ता देवताश्च, दिवि मुख्य्या देवाः, भक्ता देवताश्च सुस्पष्टं प्रतिपादिताः सन्ति । एतद्देव-देवतातत्त्वस्य विज्ञाने विज्ञाते सति तत्तन्मन्त्राणामर्थनिर्णयेऽपि सौविध्यं स्यादिति मनीषिर्धन्येषु विचारकवर्येषु निवेदनम् ।

## आभासवादः ( श्रीशाङ्कराद्वैतसिद्धान्तान्तर्गतः )

### वीरमणिप्रसाद उपाध्यायः

परमाणुपुञ्जादिकारणकलापप्रोद्भूत प्रपञ्चप्रस्तार इति कणभुगभिप्रायचणविचक्षणा , साम्यावस्थापन्नसत्त्वरजस्तमोगुणगणात्मकप्रकृतिपरिणामोऽयं शाश्वतसत्य ससार इति कपिलानुसारिणः साङ्ख्या , शिवशक्तिपर्यायप्रकाशविमर्शविलसितमिदं विश्वमिति तन्त्र-शैवागमानुयायिन , केवल- (मायाऽसहकृत) ब्रह्मपरिणाम ससारो ब्रह्मणो जगत्समवायिकारणत्वात् स्वतन्तुसमवायिकारणलूतावदिति शुद्धाद्वैतवादिवेदान्तिन , ब्रह्मणश्चिदचिदाकारद्वयविशिष्टत्वात् तदीयाऽचित्तत्त्वपरिणामो जगदिति विशिष्टाद्वैतवेदान्तिन , अनादिनिधनाऽक्षरस्फीटाभिधशब्दतत्त्वपरिणामोऽर्थसाथार्थक प्रपञ्च इति शाब्दिका । प्रथमतमपहायान्यानि सर्वाणि परिणामपराणि, किन्तु परिणामस्वरूपाणि नैतेषा सर्वथा समानानि । नाय विषयोऽत्र वितन्यते प्रस्तुतापेक्षत्वात् । शाङ्कराद्वैतमते तु मायाश्रयविषयसच्चिदानन्दस्वरूपब्रह्मविवर्त ईश्वरविषयकजीवाश्रिताऽविद्याविक्षिप्त , मायातत्कार्यप्रतिबिम्बतत्त्वचिदात्मक , स्वाविवक्ताविद्यातत्कार्य-चिदाभासप्रोद्भासितो वाऽयं चिद्विधभेदव्याकुल सदसत्तदुभयान्यतमात्मकत्वेन विवेचनार्हं ससारः । एतन्मते ब्रह्मावृत्य विश्वविक्षेपणमिति रीत्या प्रसूतस्य द्वैतस्य पारमार्थिकस्य चाद्वैतस्यान्योन्यात्मता-रूपोऽन्योन्यधर्मविनिमयरूपश्च मायाया कार्यमध्यास इति मायाऽविद्या वाऽध्यासद्वारैव प्रवाहानादितया विविधभेदोपप्लुतप्रपञ्चप्रविक्षेपिणी । तथोक्त भामत्याम्—‘पूर्वपूर्वाध्यास उत्तरोत्तराध्यासकारणम्’ ।

शाङ्कराद्वैतवेदान्तस्य मूलसिद्धान्तः—“ब्रह्म सत्यम्, जगन्मिथ्या, जीवो ब्रह्मैव नापर” एव पारमार्थिकेऽन्यद्वैते, मायाया द्वैतभान नासमञ्जसम् । तथा हि—पारमार्थिकाद्वैतस्य व्यावहारिकस्य प्रातिभासिकस्य वा द्वैतस्य च विरोध परिहर्तुमेव मतेऽस्मिन् मायाया अभ्युपगमः । नात्र चित्रं यद् ब्रह्मानुपहितमपरिच्छिन्नमपि मायातत्कार्योपहित परिच्छिन्नवच्चावभासते, यथोक्त ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्ये<sup>१</sup>—“सत्यमेवैतत्, पर एवात्मा देहेन्द्रियमनोबुद्ध्युपाधिभिः परिच्छिद्यमानो बालैः शारीर इत्युपचर्यते । यथा घटकरकाद्युपाधिवशादपरिच्छिन्नमपि नभः परिच्छिन्नवदवभासते, तद्वत् । तदपेक्षया च कर्मकर्तृत्वादिभेदव्यवहारो न विरुद्ध्यते, प्राक् ‘तत्त्वमसि’ इत्यात्मैकत्वोपदेशग्रहणात् । गृहीते त्वात्मकत्वे बन्धमोक्षादिसर्वव्यवहारपरिसमाप्तिरेव स्यात्” ।

एव मायाभ्युपगमेन परिहृतेऽपि विरोधेऽभ्युपगतेऽपि च ससाराऽध्यासे किं रूपोऽयमवभास इत्यत्र भक्षितेऽपि लक्षणे न व्याधिशान्तिरिति नयेन विप्रतिपत्तिर्न समाहिता । एतत्समाधानस्वरूपाणि त्रीणि प्रस्थानानि समुद्रतानि शाङ्कराद्वैतसिद्धान्तपरिसरे । तानि च ‘अवच्छेदवादः’, ‘प्रतिबिम्बवादः’, ‘आभासवादः’ इति नामभिर्व्यपदिश्यन्ते । पूर्वमेतेषां सम्पिण्डितस्वरूपाण्युपन्यस्यन्ते ।

**अवच्छेदवादस्य निर्गलितं स्वरूपम्**—यथाऽपरिच्छिन्नादेकस्मादाकाशात् घटकरकगिरिगुहाद्युपाधिसबन्धेनानेके परिच्छिन्ना घटकरकगिरिगुहाद्याकाशा अवभासन्ते, तथैवैकस्मादपरिच्छिन्नाद् ब्रह्मणो-

अणितप्रपञ्चपदार्थसार्थं परिच्छिन्नो मायातत्कार्योपाधिवशादवभाति । उपाध्यपगमे परिच्छेदा स्वयमेवा-  
पगच्छन्ति । यथा घटकराद्युपाधिनिरासेऽपरिच्छिन्नैकाकाश एवावशिष्यते तथैवाविद्याद्युपाधिनिवृत्तौ  
ब्रह्मैकमपरिच्छिन्नमेवावशिष्यते ॥ यथोक्तं ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्ये<sup>१</sup>—‘नहि शास्त्रमिदन्तया विषयभूतं ब्रह्म  
प्रतिपादयिषति । किं तर्हि प्रत्यगात्मत्वेनाविषयतया प्रतिपादयदविद्याकल्पितं वेद्य-वेदितृ-वेदनादिभेद-  
मपनयति’ । प्रस्थानेऽस्मिन्नवच्छिन्नजीवस्यानवच्छिन्नब्रह्मभाव एव मोक्ष<sup>२</sup> ।

प्रतिबिम्बवादस्य निष्कृष्टं स्वरूपम्—बिम्बभूतचित एव मायातत्कार्यतत्तदुपाधौ प्रतिबिम्बो विश्व-  
वस्तुव्रातः । यथैकमेव मुखं कृपाणमुकुरतैलादिषु प्रतिबिम्बितं दीर्घाणुस्निग्धादिनाकारतयाऽवभासते  
तथैवैकं चिद्रूपं ब्रह्म मायातत्कार्यविविधोपाधिषु प्रतिबिम्बितमीश्वरादिस्थावरात्तन्नाकारतया प्रति-  
बिम्बरूपेण प्रतिभासते । न खलु वस्तुतो बिम्बात्प्रतिबिम्बोऽन्यः । उपाधे प्रतिबिम्बपक्षपातित्वात्तत्कृता  
दोषाः । प्रतिबिम्बेऽनेव सङ्क्रामन्ते । उपाधिव्यपगमे प्रतिबिम्बा स्वभावतो बिम्बतामापद्यन्ते । यथा  
दर्पणाद्युपाध्यपसारणे तत्प्रतिबिम्बमुखानि बिम्बात्मता भजन्ते तथैव मायाद्युपाधिनिराकरणे सर्वेऽपि  
प्रतिबिम्बरूपा विशेषा आत्मनि सम्प्रतिष्ठन्ते । यथोक्तम् कठोपनिषद्भाष्ये<sup>३</sup>—“सर्वदेशकालपुरुषाद्यवस्थमेक-  
मेव ज्ञानं नामरूपाद्यनेकोपाधिभेदात्सर्वविद्यादिजलादिप्रतिबिम्बवदनेकधाऽवभासते”, मुण्डकोपनिषद्भाष्ये<sup>४</sup>—  
“त एते कर्माणि विज्ञानमयश्चात्मोपाध्यपनये सति परेऽव्ययेऽनन्तेऽक्षये ब्रह्मण्याकाशकल्पेऽजेऽजरेऽनन्तरे-  
ऽमृतेऽभयेऽपूर्वेऽनपरेऽबाह्येऽद्वये शिवे शान्ते सर्वे एकीभवन्त्यविशेषता गच्छन्ति जलधाराद्यपनये इव सूर्यादि-  
प्रतिबिम्बाः सूर्ये”, प्रश्नोपनिषद्भाष्ये<sup>५</sup>—“स च जलसूर्यकादिप्रतिबिम्बस्य सूर्यादिप्रवशवद् जगदाधारे  
शेषे परेऽक्षरे आत्मनि सम्प्रतिष्ठन्ते”, बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्ये<sup>६</sup>—“अत्रास्मिन्नात्मनि हि निरुपाधिके  
जलसूर्यप्रतिबिम्बभेदा इवादित्ये प्राणाद्युपाधिक्वता विशेषा प्राणादिकर्मज-नामाभिधेया यथोक्तं ह्येत  
एकमभिन्नता भवन्ति प्रतिपद्यन्ते”, ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्ये<sup>७</sup>—“जलगतं हि भूर्यप्रतिबिम्बं जलवृद्धौ वर्धते,  
जलह्रासे ह्रसति, जलचलने चलति, जलभेदे भिद्यते इत्येव जलधर्मानुविधायि भवति न तु सूर्यस्य तथा-  
त्वमस्ति” । प्रस्थानेऽस्मिन् प्रतिबिम्बजीवस्य बिम्बभूतब्रह्मभाव एव मोक्ष<sup>८</sup> ।

यद्यपि त्रयाणामपि वादानां प्रस्थानरूपेण प्रवर्तकाः शङ्करानुयायिनः, तथाप्यद्वैतसिद्धान्ताना-  
मुपपादनायैते त्रयोऽपि शब्दाः शङ्कराचार्येणापि प्रचुरं प्रयुक्ता इति निबन्धविषयस्याभासवादस्योपबृहणात्  
प्रागुपोद्घातरूपेण शाङ्करमतं तदुपज्ञाभासशब्दावल्यां संक्षेपतः उपन्यस्यते ।

माण्डूक्योपनिषद्भाष्ये<sup>९</sup> ‘अनाभास’ पदव्याख्यानप्रसङ्गे आभासस्य स्वरूपं कल्पितविषयभावावभास

<sup>१</sup> ब्र० सू० शा० भा० पृष्ठ १६ ।

<sup>२</sup> ब्र० सू० शा० भा० पृष्ठ ११३ (अत्रोच्यते—स्वरूपावगतिः)

<sup>३</sup> क० उ० भा० ।

<sup>४</sup> मु० उ० भा० पृष्ठ ४५ ।

<sup>५</sup> प्र० उ० भा० पृष्ठ ४४ ।

<sup>६</sup> बृ० उ० भा० पृष्ठ ११५ ।

<sup>७</sup> ब्र० सू० शा० भा० पृष्ठ ६४५ ।

<sup>८</sup> स० वे० सि० सा० सं० पृष्ठ ८०४ (बिम्बभूतं परब्रह्ममात्रं भवति केवलम् । यथापनीते त्वादृशं  
प्रतिबिम्बं सुखं स्वयम् ।) ।

<sup>९</sup> मा० उ० भा० पृष्ठ १५३ ।

इति प्रतिपादितम् । सदसत्तदुभयात्मकाऽन्यतमतया स्थापनाऽसम्भवादाभासोऽनिर्वचनीयः । तथा हि—  
आभासो न सत्, उपाधिविनाशसमकालमेव विशीर्णत्वत्वाभाव्यात्, नाप्यसत्, तत्प्रतीतिरपरोक्षसिद्धत्वात्,  
नाप्युभयात्मक, परस्परविस्मृत्वात् । आभासोऽयमात्मनस्तथैव व्यतिरिच्यते यथा दर्पणस्थम्बाभासो  
ग्रीवास्थमुखात् । तथापि यथा मिथ्यामुकुरस्थमुख ग्रीवास्थमुखवदवभासते पूर्वमेव मृषा चिदाभासा अपि  
आत्मवत्प्रथन्ते । यथोक्तम्—‘मुखाभासो यथादर्शो, आभासश्चोदितो मृषा’ ।

किमयमाभासो<sup>१</sup> नाम मुखादर्शयोरन्यतरस्य धर्मोऽथवा मुखस्यैवाहोस्विदुभयस्य उत वा पारमार्थिक  
वस्त्वन्तरम् । नाद्यस्तथा सति प्रतिपन्नधर्मिणोव्यतिरिक्तस्याऽन्यतरस्याभावेऽपि प्रत्यपत्स्यत, न च प्रतिपद्यते ।  
न द्वितीय, मुखत्वेन व्यपदिश्यमानोऽपि नाऽयं मुखमनुहरति प्रत्युतादर्शमेवानुवर्तते । आदर्शानुवर्तनस्याशयो  
यन्मुखोन्मुखादर्श एव प्रतीयते, मुखस्य सामीप्यमात्रमपेक्ष्यते । प्रतीतिस्तु मुकुर एव, आदर्शाभावेऽप्रतीयमानत्वात् ।  
न तृतीय; मुखदर्पणयोर्यथाकथञ्चन सयोगे आभासाऽदर्शनात् । यद्युभयधर्मोऽभविष्यत्तर्हि कथमपि तयो-  
सयोगेऽद्रक्ष्यत, न च दृश्यते । नापि चतुर्थ, अनुपपद्यमानत्वात् । यद्युच्येत सर्वदा विद्यमानोऽपि  
मुखाभासो मुखदर्पणसयोग एव दृश्यते भूर्यचन्द्रान्यतरसयोगे एव प्रतीयमानपूर्वसिद्धराहुवत् तदपि न  
वैषम्यात्, चन्द्राद्युपरागात्प्रागपि राहुसत्त्वस्य ज्योतिष्पराणादिप्रमाणसिद्धत्वात्, न तथाऽवस्थानमाभासस्य  
मुखदर्पणसयोगात्प्राक् पश्चाद्वा केनापि प्रमाणेन साधयितुं शक्यते । न च “नाक्रमेत कामतश्छाया गुर्वदि.”  
“देवत्वकृन्तातकाचार्यराज्ञा छाया परस्त्रिय” इत्यादिस्मृतिवचनेभ्यश्छायाया आभासस्य वा वस्तुत्व  
सिद्धचतीति वाच्यमेकार्थविनियुक्तस्य वाक्यस्यार्थान्तरेऽप्रसज्जनीयत्वात् । नाप्यर्थक्रियाकारित्वबलेन तथा  
कल्पयितुं शक्यते, तन्माधुर्यादिकार्याणामुष्णद्रव्यसेवनाभावहेतुत्वात्तत्तशिलोपविष्टस्य माधुर्यानुपलब्धेश्च ।  
अयमाशयो यच्छायोपविष्टस्य जनस्यातपससर्गनिवृत्तौ स्वाभाविकोदकमाधुर्याभिव्यक्तौ च ‘छाया मधुरा’  
इत्याकारको भ्रमः, न तु छायाया माधुर्यं धर्मः । तस्मान्न मुखाभासोऽन्यतरधर्मो मुखमात्रधर्म उभयसयोगज-  
धर्मो नापि पारमार्थिक किमपि वस्त्वन्तरम् । तथैव चिदाभासोऽपि नात्मबुद्ध्याद्यन्यतरधर्मो नापि  
चिन्मात्रस्य धर्मो न वा चिद्बुद्धिसयोगजधर्मो नापि किमपि पारमार्थिक वस्त्वन्तरम्<sup>२</sup>, किन्तुनिर्वचनीय  
एव । परमार्थत आत्मनोऽसङ्गत्वेऽपि व्यवहारसरणौ यथा न मुख विना दर्पणस्थमुखाभास सम्भवति  
तथैव नात्मानं विना आभास उपपद्यते<sup>३</sup> । अपि च परमार्थत कार्यकारणातीतस्य निर्गुणस्य निर्विकारस्य  
निष्प्रपञ्चस्याभासशून्यस्य ब्रह्मणो जगत्कारणत्वमविद्याद्वारैव सिद्धचतीति चिदाभासस्याविद्याद्वारकत्वमप्य-  
परिहार्यम्<sup>४</sup> । तस्मादविद्यावशादेव विज्ञानस्वरूपस्य ब्रह्मण स्पन्दने<sup>५</sup> चिदाभासोपपत्तिः ।

अधिष्ठानाश्रयोभयविरहे आभासस्यानिष्पत्तेश्चिदाभासस्याधिष्ठान<sup>६</sup> ब्रह्म तदाश्रयश्चाज्ञानादिक  
कल्पनीयम् । नात्र दृष्टान्तवैकल्य दर्पणस्थमुखाभासादीना ग्रीवास्थमुखदर्पणौ विनाऽनुपपद्यमानत्वस्य प्रत्यक्ष-

<sup>१</sup> उपदेशसाहस्री ।

<sup>२</sup> उ० सा०, भा० २; प्र० १८२, पृष्ठ २२६ श्लोक ४३ ।

<sup>३</sup> उ० सा० ।

<sup>४</sup> अद्वैतानुभूतिः, पृष्ठ ६१—“बिम्बं विना यथा नीरे प्रतिबिम्बो भवेत्कथम् ।

विनात्मानं तथाबुद्धौ चिदाभासो भवेत्कथम् ॥” सा० स० पृष्ठ १८७

<sup>५</sup> “प्रतिबिम्बो बिम्बमूलो, विना बिम्बं न सिद्धयति ।

<sup>६</sup> सा० का० शा० भा० पृष्ठ १८६ ।

<sup>७</sup> स्वात्मप्रकाशिका, श्लोक ३७, पृष्ठ १२६; प्रौढानुभूतिः, प्र० २७ ।



सिद्धत्वात् । अज्ञानतदवच्छिन्नाभासयोरुभयोरन्येषामप्याभासानां च शुद्धचैतन्यमेकमेवाधिष्ठानम्, किन्तु तदाश्रया बहवोऽज्ञान-तत्कार्याणामपरिगणितत्वादाभासानाञ्च तदनुविधायित्वात् । आभासस्त्रिविधः, यथोक्त गौडपादेन —“जात्याभास, चलाभास, वस्त्वाभास तथैव च ।”

आभासस्य कार्यद्वयम्—(१) विषयावभासनम् (२) उपदेशवाक्यसार्थकत्वसम्पादनञ्च । आभास-श्चैतन्यरूपात्मनो ज्योति । बुद्धेः प्रकाशकत्वमात्माभासनिवन्धनमेव । यदि साक्षिचैतन्यसन्निधानेन बुद्धेः प्रकाशकत्वमुररीक्रियेत तर्हि कृत्स्नसाक्षिणी कथमप्यङ्गीकृतेऽप्येवविधोपकारकत्वे नानर्थनिवारणं यतस्त-त्सन्निधानस्य सर्वसुलभत्वात्काष्ठलोष्टादिष्वपि प्रकाशनसामर्थ्यमापद्येत ।

यथा शीतल जलं वह्निस्तप्तं देहं तापयति तथैवाभासव्याप्ता बुद्धिर्विषयान् प्रकाशयति । आभास आत्मनो द्वारः । अयमुपदेशवाक्यानां ‘तत्त्वमसि’ इत्यादीनां सार्थकत्वं साधयति, यत एतदभावे ब्रह्मण एकेयादुपदेष्टव्याभावादुपदेशवाक्यमरण्यरोदनं प्रसज्येत । चैतन्यमात्मनः स्वरूपं न तु धर्मं, बुद्धिश्च जडा, तद्व्याप्तिभाससम्पातमन्तरेण बुद्धौ कथमुपदेशः सम्भवति । यथोक्तम्—“चैतन्याभासता बुद्धेरात्मन-स्तत्स्वरूपता । स्याच्चेत्त ज्ञानशब्दैश्च वेदः शास्तीति युज्यते ॥” (उ. सा.)

यदि चित्ते चिदाभासो नाभविष्यत्तर्हि ‘चेतनोऽहम्’ इत्याकारिका प्रतीतिरपि तत्र नाभविष्यत्, एव सत्स्वरूपात्मकत्वप्रतीतिविरहे ‘तत्त्वमसि’ इत्यादि वाक्यानामपि वैयर्थ्यापत्तिः<sup>१</sup> ।

न खलु चिदाभासयोः कोऽपि सम्बन्धः, चिद्रूपब्रह्मणोऽतिरिक्तस्यार्थाभासस्य (अर्थात्मकचिदा-भासस्य) परमार्थतः सर्वथाऽसिद्धत्वात्<sup>२</sup> । तथाऽप्यविद्याभूमौ ब्रह्मातिरिक्तं सर्वमाभासात्मकमविद्याप्रत्युपस्था-पितञ्च । तदुक्तं शतश्लोक्याम्—“दृष्टं ब्रह्मातिरिक्तं सकलमिदमसद्रूपमाभासमात्रम्, अपरोक्षाऽनुभूतौ च—“रज्ज्वज्जानात्क्षणेनैव यद्वद्रज्जुर्हि सर्पिणी । भाति तद्वच्चित् साक्षाद्विश्वाकारेण केवला” । यथा रज्जावध्यस्तं सर्पं रज्जुसत्तयैव सन्निव प्रतिभाति तथात्मन्यध्यस्तं जगत्तत्तत्तयैव सत्यवदवभासते । एवविधोऽवभास-जनक आभास एव । एष आभासस्तावदनुवर्तते यावदात्मसाक्षात्कारो न सम्पद्यते । मायोपहितसाभास-चैतन्यमीश्वर<sup>३</sup> बुद्ध्युपहितसाभासचैतन्य जीवः । यथोक्तं स्वात्मप्रकाशिकायाम्—

“मायाभासो विशुद्धात्मा त्रयमेतन्महेश्वरः । मायाभासोऽवस्तु प्रत्येकं नेश्वरो भवेत् ॥

पूर्णत्वान्निर्विकारत्वाद्विशुद्धत्वात् महेश्वरः । जडत्वहेतोर्मयायामीश्वरत्वं न दुर्घटम् ॥”

ब्रह्मसूत्रभाष्ये<sup>४</sup>—“आभास एव चैष जीवः परस्यात्मनो जलसूर्यकादिवत् प्रतिपत्तव्यः”, छान्दोग्योपनिषद्-

<sup>१</sup> मा० का० पृष्ठ १८८ ।

<sup>२</sup> “वह्निस्तप्तजलं तापयुक्तं देहस्य तापकं । चिद्वास्याधीस्तदाभासयुक्ताऽन्यं भासयेत्तथा ॥” लघुवाक्यवृत्तिः, पृष्ठ ३२ ।

<sup>३</sup> उ० सा० ।

<sup>४</sup> मा० का० भा०; पृष्ठ १७६; अद्वैतानुमति, पृष्ठ ६१—

प्रतिबिम्बचञ्चलत्वाद्या यथा बिम्बस्य कर्हिचित् । न भवेयुस्तथाभासकर्तृत्वाद्यास्तु नात्मनः ॥

<sup>५</sup> श० श्लोक, पृष्ठ : १३१ ।

<sup>६</sup> स० वे० सि० सा० सं० श्लोक ३६-४० ।

<sup>७</sup> ब्र० सू० भा० पृष्ठ ३०२ ।

भाष्ये<sup>१</sup> च—‘जीवो हि नाम देवताया आभासमात्रम् । बुद्ध्यादिभूतमात्राससर्गजनित आदर्श इव प्रविष्टपुरुष-प्रतिबिम्बो जलादिष्विव सूर्यादीनाम्’ । तथैवान्येऽपि जगत्पदार्थास्तत्तन्मायाकार्योपहितसाभासचैतन्यरूपा । यावदुपाधय आवर्तन्ते तावदाभासाश्चैतन्यायन्तेऽर्थाज्जगत समस्तपदार्थस्यार्थमवभासयन्ति । उपाधिनिवृत्तौ आभासा स्वयमेव विनश्यन्ति, तदानीं चैतन्यमेव चावशिष्यते<sup>२</sup> । तदुक्तं बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्ये—‘यथोदकाऽलक्तकादिहेत्वपनये मूर्यचन्द्रस्फटिकादिप्रतिबिम्बो (=आभास) विनश्यति, चन्द्रादिस्वरूपमेव परमार्थतो व्यवतिष्ठते, तद्वत्प्रज्ञानघनमनन्तमपार स्वच्छ व्यवतिष्ठते’ ।

इत्थं शाङ्करग्रन्थेष्वभासस्य विशद विपुलञ्च विवेचनमुपलभ्यते ।

‘The Status of Appearance in Sankar’s Philosophy’—इति नामके निबन्धे शाङ्करदर्शने आभासस्य मुख्यत्व स्थापितम्—‘Nothing is more central in Sankar’s philosophy than the theory of appearance.’<sup>३</sup>

स्वाभिमत मत बृहदारण्योपनिषद्भाष्ये<sup>४</sup> शाङ्करपादेन स्पष्टमुपपादितम्—“प्रतिबिम्बाऽवच्छेद-प्रक्रिया विहाय कौन्तेयस्येव राधेयत्ववदविक्रियस्य नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावस्य आत्मनोऽविद्यावशाज्जीव-भाव । जीवभावापन्नस्यैव स्वाविद्यावशात् सर्वप्रपञ्चकल्पकत्वेनेश्वरोऽपि सह सर्वज्ञत्वादिधर्मैः स्वप्नो-पलब्धमन्त्रवत् तेनैव स्वभिन्न कल्प्यते, पश्चाच्च श्रवणादौ प्रवृत्तस्य ‘तत्त्वमसि’-इत्यादिमहावाक्यार्थ-बोधात्स्वरूपसाक्षात्कारेण मुक्तिः” । इदं सर्वमाभासवादे सम्यगुपपद्यते ।

### आभासप्रस्थानम्

प्रस्थानस्यास्य प्रवर्तको भगवत्पादादिशाङ्कराचार्यशिष्यः श्रीसुरेश्वराचार्यः तदनुयायिनश्च प्राधान्येन ।

इदानीमेतत्प्रस्थानानुसारेणाभासस्वरूपादिक निपुण निरूप्यते । आभासनिबन्धनो जगदवभास इति बहुधोपनिबद्ध सुरेश्वराचार्येण वार्त्तिकादिग्रन्थेषु । अतो निश्चीयते यदिदमेवाभासस्य स्वरूप सुरेश्वराचार्या-भिमतम् । तथा हि—

“कार्यकारणता यात आत्माप्येव तमोवशात् । स्वाभासैर्बहुतामेति मनोबुद्ध्याद्युपाधिभिः ॥”

“स्वाभासवर्त्मनैवैतत्स्वात्माज्ञानजभूमिषु । इत बहुत्वमेक सद् वियद् यद्वद् घटादिषु ॥”

“स्वचिदाभासवन्मोहपृष्टेनैवेति कर्तृताम् । कूटस्थोऽपि स्वतः प्रत्यङ्ग नात्मवृत्तव्यपेक्षया ॥”

“बुद्ध्यादिकार्यसंस्थस्य कूटस्थाऽसङ्गरूपिण । सर्व स्यात्कारणत्वादि तदाभासैकवर्त्मना ॥”

आनन्दगिरिणेत्यमाभासलक्षण प्रत्यपादि—‘आभिमुख्येन अहमित्यापरोक्ष्येण भासते इति आभास’<sup>५</sup>;

<sup>१</sup> छा० उ० भा० पृष्ठ २६६ ।

<sup>२</sup> बृ० आ० उ० भा०, पृष्ठ ३१६-१७ ।

<sup>३</sup> See Philosophical Quarterly, Vol. VII. (1931-32), p. 217.

<sup>४</sup> बृ० उ० भा० वा० ।

<sup>५</sup> बृ० भा० वा०, २-४-४२५; १-२-१२७; १-४-१३६;

<sup>६</sup> आ० गि० टी० on बृ० भा० वा० २-१-२१६ ।

‘प्रत्यञ्चितोऽवमतो’ भासो नाम आभास’, ‘स्वस्य प्रतीचो महिमा तदाभास”, ‘विविधया भावनया रञ्जित ज्ञानमन्त करण तदस्यास्ति स चिदाभास.’<sup>१</sup> ।

पञ्चदशीकारेण विचारण्येनाभासलक्षणमित्यमभ्यधायि<sup>२</sup>—“ईषद्भासनमाभास प्रतिबिम्बस्तथा-विध । बिम्बलक्षणहीन सन् बिम्बवत्प्रतिभासते” ॥ शङ्करकृतषट्पदीस्तवव्याख्यायामित्यभासलक्षण शङ्करानन्दो व्यवरीष्ट<sup>३</sup>—“तल्लक्षणरहितत्वे सति तद्वदाभासमानत्वमेव तदाभासत्वम्” । वेदान्तसंज्ञा-प्रकरणे “आभासलक्षणमित्य समगारीत्—“चिद्वदवभासमानत्वे सति चिल्लक्षणरहितत्वात् चिदाभास इति व्यपदिश्यते” । ब्रह्मानन्देनाप्यद्वैतसिद्धिटीकायामाभासलक्षणमित्यमेवोदलेखि<sup>४</sup>—“चिदाभासत्वं स्वावच्छिन्नचित्त विनाऽनुपलभ्यमानत्वम्” ।

उपर्युक्तानां सर्वेषां लक्षणानामयमेव निष्कर्षो यद् वस्तुतोऽतदात्मनोऽपि तद्वदवभासमानतैवभास । यावत्कालमुपाधयोऽवतिष्ठन्ते आभासाश्च परिस्फुरन्ति तावज्जगद्विजृम्भणम् । उपाध्यपगमे तत्समकालमेवाभासनिमीलने च जगत्सबाधस्ततश्चैकाद्वयतुरीयपदव्यपदिष्टनिरुपाधिकब्रह्मतत्त्वसाक्षात्कारः ।

आभासप्रस्थानेऽप्यवान्तरमतानि त्रिविधान्युपलभ्यन्ते । आभासनिबन्धनस्तद्रूपश्च जगत्पदार्थ ईश्वरा-दिस्थावरान्तस्तत्तदुपाध्युपहितोपाधितादात्म्यापन्नस्वाविविक्तोपाधिगतचिदाभासरूपस्तत्तदुपाध्युपहितोपाधि - तादात्म्यापन्नतद्गतस्वाभासाऽविविक्तचिद्रूपश्चिदाभासविशिष्टतत्तदुपाध्युपहितरूपो वा । एतेषामिद-मेवान्तर यत्प्रथममते ‘तत्त्वमसि’-इत्यादिवाक्याखण्डार्थबोधे त्वम् आभासरूपतया साकल्येन मिथ्यात्वेन पूर्ण बाधितत्वाज्जहल्लक्षणास्वीकारः, द्वितीयतृतीययोस्तु अशत एव मिथ्यात्वेन तथैव बाधितत्वाज्जहदजह-ल्लक्षणास्वीकारः ।

आभासप्रतिबिम्बयोर्भेदा —

- (१) प्रतिबिम्बस्य बिम्बादभेदः, आभासस्य तु चितो नाभेदो नापि भेदोऽनिर्वचनीयत्वात्तथा ।
- (२) प्रतिबिम्बो बिम्बाभिन्नतया सत्य, आभासस्त्वनिर्वचनीयतया मिथ्या ।
- (३) प्रतिबिम्बो वाच्यतयाऽसत्य, किन्तु लक्ष्यतया सत्य एव, आभासस्तु सर्वथा मृषैव ।
- (४) प्रतिबिम्ब आपातत एव बाध्यते । अत एव तन्नाभेदे सामानाधिकरण्यमभ्युपेयते । आभासस्तु वस्तुतो बाध्यते, तत्र च बाधाया सामानाधिकरण्यम् ।
- (५) न खलु प्रतिबिम्बो बिम्बेनातिक्रम्यते तत्स्वरूपत्वात्, आभासस्तु चिताऽतिक्रम्यते तदुद्भूत-त्वेऽपि तदनाकारत्वात् ।

आभासो निखिलजगत्पदार्थभ्रमजनक स्वयमपि भ्रमस्वरूप एव । तदुक्त पञ्चदश्याम्—

‘कर्तृत्वादीन् बुद्धिधर्मान्, स्फूर्त्याख्याञ्चात्मरूपताम् ।

दधद् विभाति पुरत आभासोऽतो भ्रमो भवेत् ॥

आभासः क्वचिच्चिन्महिमेति व्याह्रियतेऽन्यत्र चिदभिप्रायपदेन वर्ण्यतेऽन्यत्र चित्प्रसादशब्देन व्यपदिश्यते । निबन्धविस्तरभिया सूत्ररूपेणैवाभासवादस्य किञ्चिदुपन्यस्तमिति विवरणलोलुपैः क्षन्तव्योऽहम् ।

<sup>१</sup> आ० गि० टी० on बृ० भा० वा० ४०-३-५२१ ।

<sup>२</sup> आ० गि० टी० on बृ० भा० वा० ४-३-१२६६ ।

<sup>३</sup> पञ्चदशी ।

<sup>४</sup> शं० ती० व्याख्या on षट्पदीस्तव ।

<sup>५</sup> वेदान्तसंज्ञाप्रकरणम्, पृष्ठ २५ ।

<sup>६</sup> ब्रह्मानन्दी टी० on सि०, पृष्ठ ३२५ ।

## वैशेषिकदर्शने मुनिना कणादेन व्याख्यातो धर्मः

वदरीनाथशुक्लः

सर्वार्थदर्शकं शर्वं कणादं च विदा वरम् ।

नत्वा धर्मस्य वक्ष्यामि स्वरूपं तद्विवक्षितम् ॥

वैशेषिकदर्शने “अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः” इति तदीयप्रथमसूत्रेण कणादो मुनिर्धर्मं व्याख्यास्यमानत्वेन प्रतिजज्ञे । ततो “यतोऽभ्युदयनि श्रेयससिद्धिः स धर्मः” इति सूत्रेण तं लक्षयित्वा “धर्मविशेष-प्रसूताद् द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवयवयानां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानान्नि श्रेयसम्” इति सूत्रेण तस्य परमं प्रयोजनमपि विस्पष्टं बभाषे । परं किस्वरूपः स ? कथं कुतो ज्ञेयः ? कथं च साध्यः ? इत्यादिकं किमपि विशदं नाभिदधे । अतस्तेन दर्शनेऽस्मिन् व्याख्यातो धर्मः क इति विषये कश्चन विचारो मितेन वचसा प्रस्तूयते ।

धर्मशब्दस्य स्वरूपतोऽर्थतश्चेतिवृत्तं संस्कृतवाङ्मये चिरप्राचीनं बहु विस्तृतं नितान्तमद्भुतं च विद्यते । वेदेषु शब्दोऽयं पुल्लिङ्गे बाहुल्येन च नपुंसकलिङ्गे प्रयुज्यमानो भिन्नभिन्नानर्थानवभासयन्नुपलभ्यते । यथा—

“प्रथमा धर्मा” (ऋ० ३।१७।), “तानि धर्माणि प्रथमान्यासन्” (ऋ० १।१६४), “इममञ्ज-स्यामुभये अकृण्वत धर्माणामग्निं विदथस्य साधनम्” (ऋ० १०।६२।२), “द्यावापृथिवी वरुणस्य धर्मणा विस्क-म्भते अजरे भूरितेजसा” (ऋ० ६।७०।१) “अचित्ती यत्तव धर्मा युयोपिम मा नस्तस्मादेनसो देवरीरिष” (ऋ० ७।८७।५) इत्यादयः ।

छान्दोग्योपनिषदि धर्मः स्कन्धत्रयात्मकं वर्णितः—“त्रयो धर्मस्कन्धा यज्ञोऽध्ययनं दानमिति, प्रथमस्तप एवेति, द्वितीयो ब्रह्मचार्याचार्यकुलवासी, तृतीयोऽत्यन्तं मात्मानमाचार्यकुलेऽवसादयन्, सर्व एते पुण्यलोका भवन्ति, ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति” (२-२३) ।

पुराणेषु, रामायणमहाभारतयोः, धर्मसूत्रेषु धर्मशास्त्रेषु च धर्मशब्दो बाहुल्येन वर्णाश्रमधर्मेषु सत्याहिंसादिसार्वभौमधर्मेषु च तत्तद्धार्मिकसम्प्रदायेषु तत्तत्संप्रदायोपगतसदाचारेषु च व्यवह्रियते ।

दर्शनेष्वपि वैदिकेष्ववैदिकेषु च शब्दोऽयं वक्ष्यमाणेषु विभिन्नेष्वर्थेषु प्रयुक्तः प्राप्यते । तथा हि—यागादिक्रियाजन्योऽन्तःकरणवृत्तिविशेषो धर्मः इति सांख्याः । योगविध्यनुष्ठानमूलकं सामर्थ्य-विशेषो धर्मः इति योगाः । शास्त्रविहितकर्मप्रभवः पुण्यापरपयायि आत्मनो विशेषगुणविशेष इति नैयायिकाः । यागाद्यनुष्ठानजन्यमपूर्वं धर्मः इति प्राभाकरमीमांसकाः । वेदोपदिष्टश्रेयसाधनको यागादि धर्मः इति भट्टमीमांसकाः । वेदान्तिनश्च । ज्ञानजन्या चित्तवासना धर्मः इति सौगताः । पुण्यकर्महेतुकं पुद्गलाख्यः । परमाणुद्रव्यरूपो धर्मः इति जैनाः ।

एषु प्रवृत्तिनिवृत्तिलक्षणात्मना विभक्तो यागादित्रियाकलापस्तत्रभव. पौरुषो विशेषगुणविशेष-  
श्चेत्युभय कणादस्य धर्मशब्दार्थतया सम्मत वैशेषिकदर्शनारम्भे व्याख्यास्यमानतया प्रतिज्ञात चेति बहवो  
ब्रुवन्ति । वैशेषिकमर्मस्पर्शपटीयसा शङ्करमिश्रप्रभृतीनामप्ययमेवाभिप्रायस्तदीयप्रबन्धपर्यालोचनेन परिस्फुरति ।  
यथोक्त शङ्करमिश्रेण वैशेषिकदर्शनप्रथमसूत्रावतारक उपस्कारे—

“तापत्रयपराहता विवेकिनस्तापत्रयनिवृत्तिनिदानमनुसन्दधाना नानाश्रुतिस्मृतीतिहासपुराणेष्व्वात्म-  
तत्त्वसाक्षात्कारमेव तदुपायमाकलयाम्बभूवु, तत्प्राप्तिहेतुमपि पन्थान जिज्ञासमाना परमकारुणिक कणाद  
मुनिमुपसेदु । अथ कणादो मुनिस्तत्त्वज्ञानवैराग्यैश्वर्यसम्पन्न षण्णा पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञान-  
मेवात्मतत्त्वसाक्षात्कारप्राप्तये परम पन्था इति मनसि कृत्वा तच्च निवृत्तिलक्षणाद्धर्मादितेषामनायासेन  
सेत्स्यतीति लक्षणतः स्वरूपतश्च धर्ममेव प्रथममुपदिश्यानन्तरं षडपि पदार्थानुद्देशलक्षणपरीक्षाभिरुपदेक्ष्या-  
मीति हृदि निधाय तेषामवधानाय प्रतिजानीते—अथात इति” ।

अस्मिन् वाक्यसन्दर्भे नि श्रेयसमात्मतत्त्वसाक्षात्काराज्जायते, साक्षात्कारश्च स द्रव्यादिषट्पदार्थानां  
तत्त्वज्ञानादुत्पद्यते, तत्त्वज्ञानं चेद निवृत्तिलक्षणाद्धर्मात्प्रभवतीति, अतस्त धर्मं व्याख्यातु सूत्रकारो मुनिः  
“अथातो धर्मं व्याख्यास्याम” इत्येव प्रतिज्ञातवानिति प्रतिपादितम् । तथा च निवृत्तिलक्षणो नि.श्रेयस-  
प्रयोजको धर्म एव मुनिना व्याख्यास्यमानत्वेन प्रतिज्ञात इति स्पष्टोऽभिप्रायः शङ्करमिश्रस्य ।

जयनारायणतर्कपञ्चाननेनाप्येतादृश एवाशय उक्तप्रतिज्ञासूत्रस्य कणादसूत्रविवृतिनामिकायां  
स्वटीकाया प्रकटितः । यथा—“यद्यप्यत्र तन्त्रे पदार्थनिरूपणस्यैव प्राचुर्यं तथापि पदार्थतत्त्व-  
ज्ञाननिदानतया धर्मस्यैव प्राधान्यात्तन्निरूपणमेव प्रथमं प्रतिजानीते—“अथात इति” । पुनस्तद्वैवान्ते “अत्र  
धर्मस्य ज्ञानोपयोगिता चित्तशुद्धिविविदिषाद्वारिकैव ‘विविदिषन्ति यज्ञेन’ इत्यादि श्रुते ‘कषाये कर्मभिः  
पक्वे ततो ज्ञानं प्रजायते’ इत्यादिस्मृतेश्च” इति ।

अत्रोक्तश्रुतिस्मृत्योर्यज्ञकर्मशब्दाभ्यां धर्मस्याभिधेयतामभिधाय तादृशधर्मस्यैव प्रतिज्ञासूत्रेण व्याख्येय-  
तया प्रतिज्ञातत्वमिति सुव्यक्तमेव प्रणिगदितम् ।

चन्द्रकान्तभट्टाचार्येणप्येवमेव प्रोक्तप्रतिज्ञासूत्रस्य धर्मलक्षणसूत्रस्य च भाष्ययो स्वाभिप्रायः  
प्रकाशितः । तत्र प्रतिज्ञासूत्रभाष्ये यथा—

“सर्व एवैते पुरुषार्था साक्षात्परम्परया वा धर्मादिवाभिनिष्पद्यन्ते, धर्ममन्तरेण नार्थकाममोक्षानाम-  
धिगमः, धर्ममनुतिष्ठन् खल्वयमर्थं कामं चाधिगच्छति, अपवर्गोऽपि परमं प्रयोजनं निवृत्तिलक्षणाद्धर्मादि-  
शुद्ध्युपरमे मनसः प्रसक्तौ सत्या तत्त्वज्ञानान्निष्पद्यमानः प्रणाल्या धर्मसाधन एव, तस्मादस्मिन्स्तत्त्वज्ञानार्थे  
शास्त्रे—अथातो धर्मं व्याख्यास्याम । कस्मात् ? तत्साधनभावात् धर्मात् खल्वयं पुरुषो विशुद्ध-  
सत्त्वस्तत्त्वज्ञानायोपकल्पते, तत्त्व च जानन्नि श्रेयसमधिगच्छति” ।

धर्मलक्षणसूत्रभाष्ये यथा— . . . “यस्मादभ्युदयनि श्रेयसयो सिद्धिर्निष्पत्तिः स धर्मः । कस्मादभ्यु-  
दयनि श्रेयसयोनिष्पत्तिः ? योज्यं प्रवृत्तिर्वाङ्बुद्धिशरीरारम्भः, तस्मादभ्युदयनिःश्रेयसयोनिष्पत्तिः । तत्र  
वाचा सत्यं हितं प्रियं स्वाध्यायं च, मनसा दयामस्पृहा श्रद्धा च, शरीरेण दानं, परिचरणं परित्राणं  
चाचरन् पुरुषो धर्ममाचरतीत्युच्यते । ‘यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवास्तानि धर्माणि’ इति चाम्नायो यजतिशब्दवाच्यं  
धर्ममाह । अनवस्थानात्फलानुपपत्तिरिति चेन्न, मृगमदवासनावदुपपत्तेः, यजति खल्वयं भङ्गी न  
फलकालमवतिष्ठते, तावत्कालमनवस्थिताच्च तस्मादभ्युदयनि श्रेयसयोनिष्पत्तिर्नोपपद्यते । नायं दोषः,  
कस्मात् ? मृगमदवासनावदुपपत्तेः, यथा खलु मृगमदवासनावसितं पटो मृगमदापगमेऽपि मृगमदगन्धवाने-  
वोपलभ्यते, अतिशयाघानोपपत्तेः, तथा विलीनोऽपि यजति कर्तव्यंतिशयं कमप्यादधान एव विलीयते,

सोऽयमतिशय सस्कार, अपूर्व धर्म, पुण्य नियोग, कार्यम्, इति उच्चावचनाभिर्व्यपदिश्यते । सोऽयमपरो धर्मस्तत्त्वज्ञानार्थत्वात् । परश्च धर्मस्तत्त्वज्ञान नि श्रेयसार्थत्वात् ।

तदित्थमस्मिन्नुभयस्मिन्नेव भाष्यभागे धर्मस्यानुष्ठेयत्वनिवृत्तिलक्षणत्वातिशयरूपत्वादिक मुनिना व्याख्यानीयत्वेन प्रतिज्ञेयत्व लक्षणीयत्व च चारुतर चकास्ति ।

न्यायमूर्तेरुदयनस्यापीदृश एवाभिसन्धि प्रतिभाति, यथा 'तच्चेश्वरनोदनाभिव्यक्ताद्धर्मादेव' इति प्रशस्तदेवप्रणीतपदार्थधर्मसंग्रहस्थवचस किरणावल्याख्यव्याख्याया स ब्रवीति—

'ईश्वरनोदना उपदेशो वेद इति यावत् । तेनाभिव्यक्तात् प्रतिपादिताद्धर्मात् । अयमर्थः— शास्त्रेण पदार्थान् विविच्य श्रुतिस्मृतीतिहासपुराणोपदिष्टयोगविधिना दीर्घकालादनैरन्तर्यसेविताभिवृत्तिलक्षणाद्धर्मादेव तत्त्वज्ञानमुत्पद्यते यतोऽपवृज्यते । नह्युपपत्त्या विना विवेक, न च विवेचनाद्विना उपदेशमात्रेणाश्रद्धामलक्षालनम्, न च तेन विना शङ्काशूकस्य त्याग, न च तमन्तरेण निवर्तको धर्म, न च तेन विना दृढभूमिभिन्नमसमुन्मूलनसमर्थस्तत्त्वसाक्षात्कार इति । तस्मात्तत्त्वज्ञानमेव नि श्रेयससाधन कर्माणि त्वनुत्पन्नतत्त्वज्ञानस्य तत्त्वज्ञानार्थिनस्तत्प्रतिबन्धकाधर्मतिरोधानद्वारेण प्रायश्चित्तवदुपयुज्यन्ते । उत्पन्नतत्त्वज्ञानस्य त्वन्तरालब्धवृष्टे प्रारब्धकारीरी परिसमाप्तिवत् प्रारब्धाश्रमधर्मसमापन लोकसंग्रहार्थमिति युक्तमुत्पश्याम । एतेन 'अथातो धर्म व्याख्यास्याम', 'यतोऽभ्युदयनि श्रेयसिद्धि स धर्म' 'तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्' इति तिसूत्री व्याख्याता ।

ग्रन्थेऽस्मिन् पूर्वोक्तार्थसार्थस्य कणादप्रथमतिसूत्रीव्याख्यानत्वमाख्याय विस्पष्टमेवेश्वरप्रणीतवेदोदितधर्मस्य मुनिना कणादेन प्रतिज्ञातत्व लक्षितत्व चावेदित किरणावलीकारेण ।

तदेव प्राय समेषामेव प्राचीनार्वाचीनवैशेषिकविपश्चिता कृतिजातस्यानुशीलनेन वेदोपदिष्टस्य प्रवृत्तिनिवृत्त्यात्मकधर्मस्यैव वैशेषिकशास्त्रे व्याख्येयत्वेन प्रतिज्ञालक्षण निरूपण चेति निश्चप्रच प्रतीयते । अथात्र वयं विमृशाम—

वेदादिशास्त्रप्रतिपादितस्य यागादे पुण्याद्यपरपर्यायस्य तज्जन्यातिशयस्य च 'अथातो धर्म व्याख्यास्याम' इति सूत्रेण व्याख्यास्यमानतया प्रतिज्ञातत्वस्वीकारो नोचितस्तथा सति तस्यैव प्राधान्येन विस्तारेण च प्रदर्शयितुमुचितत्वेन त सक्षेपेणैव प्रतिपाद्य ससरम्भ साधर्म्यवैधर्म्याभ्या षट्पदार्थानामुपवर्णनस्यासङ्गतत्वमापद्येत । तथा च—

धर्म व्याख्यातुकामस्य षट्पदार्थोपवर्णनम् ।

सागर गन्तुकामस्य हिमवद्गमनोपमम् ।।

इति कस्यचित्पर्यालोचकस्याक्षेप स्थान एव स्यात् । किं च यागाद्यात्मकधर्मस्य मीमासादर्शनाद् विविधाभ्य स्मृतिभ्यश्चैव सम्यगवबोधसम्भवेन तत्रैव कणादस्यापि पराक्रमप्रदर्शनस्य निष्प्रयोजनत्वमपि प्रसज्येत ।

ननु नि श्रेयसप्रयोजकतत्त्वज्ञानोपायतया निष्कामधर्मस्य प्राधान्येन प्रथम तत्प्रतिपादनस्य न्याय्यतया तस्यैव व्याख्यास्यमानतया प्रतिज्ञान पदार्थोपवर्णनात् पूर्वं लक्षणादिना निरूपण च समुचितम् । यथोक्तं—जयनारायणतर्कपञ्चाननेन प्रतिज्ञासूत्रस्य विवृतौ—“यद्यप्यत्र तन्त्रे पदार्थनिरूपणस्यैव प्राचुर्यं तथापि पदार्थतत्त्वज्ञाननिदानतया धर्मस्यैव प्राधान्यात्तन्निरूपणमेव प्रथम प्रतिजानीते—“अथात इति”—परमिदं न समीचीनम्, निष्कामधर्मस्येव साधर्म्यवैधर्म्यलक्षणस्य पदार्थधर्मस्यापि तत्त्वज्ञानोपायत्वाद् विशेषात्पदार्थधर्मवर्णनस्यापि प्रतिज्ञाभ्युपगमसम्भवात् । न च साधर्म्यवैधर्म्यलक्षण पदार्थधर्मो न स्वरूपतस्तत्त्वज्ञानस्य साधन किन्तु ज्ञानत एवेति तज्ज्ञानस्यापि निष्कामधर्मसाध्यतया धर्मस्य ततोऽपि प्राधान्यमिति

वक्तुं शक्यं पदार्थधर्मज्ञाने निष्कामधर्मस्याप्रयोजकत्वात् । न हि निष्कामधर्ममसेवमानस्य पदार्थधर्मज्ञानं नोपजायते, नास्तिकानामपि वैशेषिकतन्त्राभ्यासेन पदार्थधर्मज्ञानस्य जायमानत्वात् ।

अयम्भाव.—नि श्रेयसं तावदात्मसाक्षात्कारलक्षणा तत्त्वज्ञानाज्जायते, तादृशं तत्त्वज्ञानं च न केवञ्चात्पदार्थधर्मज्ञानात्, न वा केवलान्निष्कामधर्मात्, अपि तु ताभ्यामुभाभ्यामेव । अतः पदार्थधर्मज्ञानाय वैशेषिकशास्त्राभ्यासः केवलस्य च तस्य तत्त्वज्ञानोपधानासमर्थतया निष्कामधर्मानुष्ठानं चेत्युभयस्यैवावश्यकतया न वैशेषिकतन्त्रविमुखस्य भीमासकस्य न वा भीमासाविमुखस्य वैशेषिकस्य नि श्रेयसावाप्तिरपि तु तदुभयोपासकस्य भाग्यवत एव । अत एवोक्तं मुनिना कणादेन “धर्मविशेषप्रसूताद् द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानान्नि श्रेयसम्” इति ।

अत्र धर्मविशेषो निष्कामो निवृत्तिलक्षणो धर्मः । तत्प्रसूतादिति तत्त्वज्ञानादित्यनेनान्वयि, तत्त्वज्ञानं चात्मतत्त्वसाक्षात्कारं समवायानामित्यन्तार्थोऽभेदेन पदार्थशब्दार्थान्वयी, पदार्थशब्दोत्तरं शैषिकी षष्ठी, तदर्थस्य साधर्म्यवैधर्म्यशब्दार्थोऽन्वयः, साधर्म्यवैधर्म्यशब्दोत्तरं तृतीया हेतौ न प्रकारे, तदर्थश्च तत्त्वज्ञानान्वयी, तथा च धर्मविशेषेण निष्कामधर्मेण द्रव्यादिपदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां च जनितात्त्वज्ञानादात्मतत्त्वसाक्षात्कारलक्षणान्नि श्रेयसं निष्पद्यत इति सूत्रार्थरहस्यम् ।

तथा च धर्मस्तावद् द्विविधोऽनुष्ठेयो विज्ञेयश्च । तत्रानुष्ठेयो धर्मो यागादिः, स च ‘अथातो धर्मजिज्ञासा’ इति सूत्रेणारब्धाया द्वादशलक्षण्या जैमिनीयमीमासाया विषयः, विज्ञेयो धर्मः साधर्म्यवैधर्म्यलक्षणं पदार्थधर्मः, स च ‘अथातो धर्मं व्याख्यास्याम’ इति सूत्रेणारब्धाया कणादीयदशलक्षण्या विषय इति विवेकः ।

एव च ‘यतोऽभ्युदयनि श्रेयससिद्धिः स धर्मः’ इति धर्मलक्षणसूत्रेऽभ्युदयशब्दस्यात्मतत्त्वसाक्षात्कारलक्षणं तत्त्वज्ञानमर्थस्तथा चात्मतत्त्वसाक्षात्कारलक्षणतत्त्वज्ञानद्वारा नि श्रेयसस्य साधको यः स धर्मः इति धर्मसामान्यलक्षणं तादृशतत्त्वज्ञानोपायभूतं वैदिकं धर्मं साधर्म्यवैधर्म्यलक्षणं पदार्थधर्मं च निष्प्रतिबन्धं संप्रशति ।

ननु कतरित्या पदार्थधर्मस्यैव कणादेन निरूपयितुं प्रतिज्ञातत्वस्वीकारे षष्ठाध्याये धर्मनिरूपणस्याकाण्डताण्डवत्वस्यादिति चेन्न तत्र पदार्थधर्मतयैव तन्निरूपणात् प्रासङ्गिकस्यापि तस्य सम्भवाच्च ।

अथ पदार्थधर्मनिरूपणस्य प्रतिज्ञातत्वोपगमे वैशेषिकदर्शनान्तरङ्गविज्ञानां शङ्करमिश्रप्रभृतिप्रामाणिकविपश्चितामुक्तग्रन्था विरुद्धेरन्निति चेत्किमत्र कुर्याम ऋते स्मरणाद् व्युत्पत्तिवादस्थितस्य ‘न हि कस्यचिद् ग्रन्थकृतो विपरीतलेखनं युक्तिबलाद् वस्तुसिद्धौ बाधकम्’ इति गदाधरवचनस्य ।

ननु यद्येष एव सत्योऽर्थस्तदा कुतो नायं कस्यापि विदुषोऽधुनावधि प्राकाशतेत्यत्रापि किं कर्तुं प्रभवमेव ? न हि सर्वं सर्वस्य सर्वदा प्रतिभातीति कश्चिन्नियमः । किं च धर्मशब्दश्रवणेन सपद्युपस्थिते यागाद्यात्मकवैदिकधर्मे रागातिशयबद्धमनस्तयाऽपि प्रेयसीस्वरूपानुचिन्तनमग्नमनसं पुरोवर्त्तिविषयाप्रतिभास इव तदप्रतिभासः सम्भवति ।

किं चायमर्थः कस्यचिद् विपश्चित इति पूर्वं न प्रत्यभादित्यपि नास्ति पदार्थधर्मसंग्राह्ये वैशेषिकसूत्रव्याख्याग्रन्थे प्रशस्तदेवाचार्येण पदार्थधर्मस्यैव निरूपयितुं प्रतिज्ञातत्वेन तन्मते ‘अथातो धर्मं व्याख्यास्याम’ इति सूत्रेण पदार्थधर्म एव कणादेन व्याख्यास्यमानतया प्रतिज्ञात इति वक्तुं शक्यत्वात् । अन्यथा व्याख्येयव्याख्यानग्रन्थयोर्विषयभेदापत्तेः ।

पदार्थधर्मसंग्रहो न वैशेषिकसूत्रव्याख्यानभूतोऽपि तु स्वतन्त्रो मौलिको ग्रन्थ इति तु सम्प्रदायविरुद्धम् । “एतेन अथातो धर्मं व्याख्यास्याम”, ‘यतोऽभ्युदयनि श्रेयससिद्धिः स धर्मः’, ‘तद्वचनदाम्नायस्य

प्रामाण्यम्' इति त्रिसूत्री व्याख्याता" इत्येव किरणावल्यामुदयनाचार्येण प्रतिपादिततया 'पदार्थधर्मसंग्रहो वैशेषिकसूत्रस्य व्याख्यानग्रन्थ एव' इत्येव सम्प्रदाय इति प्रत्ययात् ।

ननु प्रथमद्वितीयसूत्राभ्यां पदार्थधर्मस्यैव व्याख्येयत्वेन प्रतिज्ञातत्वे लक्षणीयत्वे च 'तद्वचना-  
दाम्नायस्य प्रामाण्यम्' इति सूत्रानुत्थानप्रसङ्गः, यतो हि यदा यागाद्यात्मकधर्मः प्रतिज्ञातो लक्षितश्च  
मन्यते तदा तत्र प्रमाणत्वेन वेदस्यैवोपन्यसनीयतया तस्य च प्रमाणत्वे विप्रतिपत्तौ सत्या नत्प्रामाण्य-  
प्रदर्शनाय समुत्थितं सूत्रं परमेश्वरवचस्त्वेन वेदस्य प्रामाण्यं प्रसाध्य सार्थकतामश्नुते, पर यदि पदार्थ-  
धर्मः प्रतिज्ञातो लक्षितश्च मन्येत तदा तत्र वैशेषिकशास्त्रस्य महेश्वरप्रसादप्रभवकारणादप्रत्यक्षस्यैव वा  
प्रमाणतया वेदस्य प्रामाण्यचर्चाया अनवतरणेनोक्तरीत्या सूत्रस्योत्थानं सार्थक्यं च न सगच्छेतेति चेन्न,  
'तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्' इत्यत्र तच्छब्देन द्वितीयसूत्रेण सन्निधापितस्य धर्मस्यैव परामर्शस्य न्याय्य-  
तरतया तदभ्युपगमेन सूत्रस्योत्थानसार्थक्ययो सुघटत्वात् । तथाहि—

परमेश्वरस्य पूर्वमप्रक्रान्ततया तच्छब्देन तस्य परामर्शो न तथा न्याय्यो यथा पूर्वस्मिन् सूत्रे  
प्रक्रान्तस्य धर्मस्य, अतस्तत्र तच्छब्दस्य धर्मपरामर्शकत्वं स्वीकृत्य प्रामाणिकस्य धर्मस्वरूपार्थस्य वचनत्वा-  
दाम्नायकल्पस्य वैशेषिकशास्त्रस्य प्रामाण्यप्रतिपादनपरत्वमुपगम्य तत्सूत्रस्य सार्थक्यसमर्थनमेव समुचितम् ।  
अथवाऽभ्युदयनि श्रेयसनिष्पादकत्वेन धर्मो लक्षितेऽभ्युदयनि श्रेयसयोरप्रामाणिकत्वशङ्कया तद्भारकधर्म-  
लक्षणस्यासम्भव आपादिते तन्निराकरणार्थं सूत्रोत्थानमभ्युपेयम् । तथा च प्रामाणिकयोरभ्युदयनि श्रेयस-  
रूपयोरर्थयोर्वचनत्वादाम्नायस्य वेदस्यैव प्रामाण्यशसनेऽपि तस्य तात्पर्यं शक्यस्वीकारम् । तच्छब्दस्य  
धर्मपरामर्शकत्वमभ्युदयनि श्रेयसपरामर्शकत्वं वा न पूर्वाभियुक्तासम्मतं प्रस्तुतसूत्रोपस्कारे शङ्करमिश्रेण  
तच्छब्दस्य धर्मपरामर्शकतायाः प्रदर्शनात् । यथा—

“यद्वा तदिति सन्निहितं धर्ममेव परामृशति, तथा च धर्मस्य वचनात् प्रतिपादनादाम्नायस्य  
वेदस्य प्रामाण्यम्, यद्वि वाक्यं प्रामाणिकमर्थं प्रतिपादयति तत्प्रमाणमेव यत इत्यर्थः” । अभ्युदय-  
नि श्रेयसपरामर्शकता च तच्छब्दस्य बिहारराज्यान्तर्गतद्वारवङ्गस्थमिथिलाविद्यापीठप्रकाशिताया वैशेषिक-  
सूत्रस्याविज्ञातकर्तृकप्राचीनव्याख्याया प्राप्यते, यथा तत्र प्रस्तुतसूत्रव्याख्यायाम्—“तयो स्वर्गपवर्गयो-  
र्वचनात् प्रतिपादनात् प्रमितिजननादाम्नायस्य श्रुतिस्मृतीतिहासादेः प्रामाण्यं प्रमितिकारणत्वम्” इति ।

तदेव पदार्थधर्मस्यैव प्रथमद्वितीयसूत्रयोः प्रतिज्ञातत्वलक्षितत्वयोरौचित्यसिद्ध्या—

पदार्थधर्म एवात्र धर्मशब्देन सम्मतः ।

कणादस्येति नो वाणी कथञ्चिन्न विपद्यते ॥

इति सपटहृद्भवान्मुद्धोषयद्भिरस्माभिः

सन्निबन्धं समर्प्येम त्रिपाठिप्रवरो मुदा ।

वक्ष्यमाणेन पद्येन सानन्दमभिनन्द्यते ॥

गुणानामागारं परमरमणीयो बहुविदा

वरेण्यो मूर्धन्यो महितचरितख्यातयशसाम् ।

शरण्यः साधूनां तरुणतरणिर्दृष्टतमसा

प्रभा भव्यामव्याद् भुवि सुरतिनारायणमणिः ॥



## श्रीरामानुजदर्शनम्

को० व० श्रीनीलमेघाचार्यः

### प्रमाणानि

श्रीरामानुजदर्शने प्रत्यक्षानुमानागमा इति त्रीणि प्रमाणानि स्वीक्रियन्ते । वाद्यन्तरोक्तानां प्रमाणान्तराणामेवेवान्तर्भावस्वीक्रियते ।

प्रमाणानां शक्ति — तत्र प्रत्यक्ष योग्यमिन्द्रियसन्निकृष्टमर्थं गमयितुं प्रगल्भते । अनुमानमैन्द्रियक-सजातीयमर्थं ग्राहयितुं क्षमते । वेदादिरागमोऽप्यतीन्द्रिय धर्माधर्मस्वर्गनरकेश्वरादिकमर्थं साधयितुं पर्याप्नोति ।

प्रमाणानां विरोधे बाध्यबाधकभावप्रकार — परमार्थतः प्रमाणयोर्नास्ति विरोधः । तथा चाभियुक्ता आहुः “न मानयोर्विरोधोऽस्ति” इति । प्रमाणत्वेनाभिमतयोजातुं जातुं सभवति क्वचिद्विरोधः । तत्र सभाव्यमानान्यथासिद्धिं बाध्यम्, अनन्यथासिद्धिं बाधकम् । स्वोपस्थाप्यमानार्थविषयप्रामाण्यं विनापि सभवदुदयं विरुद्धार्थप्रमाणाबाधेनापि सभवदुदयमन्यथासिद्धम् । स्वोपस्थाप्यमानार्थविषयप्रामाण्यं विनाऽस-भवदुदयं विरुद्धार्थप्रमाणाबाधेनासभवदुदयमन्यथासिद्धम् । अन्यथासिद्धत्वे सावकाशत्वमन्यथासिद्धे निरव-काशत्वं च प्रयोजकता ग्राह्यते । विषयान्तरलाभोऽप्रमाणकोटिनिवेशो वा सावकाशता । अप्रमाणकोटिनिवेश-कारणदोषात् बाधकप्रत्ययाच्च भवति । विषयान्तरलाभोऽप्रमाणकोटिनिवेशाभावश्च निरवकाशता । उदा-हरणम् — ‘न हि स्यात् सर्वाभूतानि’ इति शास्त्रप्रमाणं लब्धक्रतुबाह्यहिंसारूपविषयान्तर सावकाशं निरुक्तनिषे-धानास्कन्दितविषयान्तरलाभविधुरेण निरवकाशेन ‘पशुमालभेत’ इति शास्त्रेणैव स्वविषये बाध्यते । तिमिरा-दिकारणदोषादुत्पद्यमानमेकश्चन्द्र इति प्रत्यक्ष निदोषेणेन्द्रियजन्येन शब्दजन्येन वा द्वौ चन्द्राविति ज्ञानेन बाध्यते ।

इदमत्रावधेयम् — बाधकेन प्रमाणेन स्वमूलभूता प्रमाणव्यक्तिर्बाधितुं न युज्यते, मूलबाधे हि बाधक-मनुत्थानहतमापद्येत । बाधकेन प्रमाणेन सति विरोधे मूलसजातीयाप्रमाणव्यक्तिर्बाधितुं युज्यते । ज्वालाभेदानु-मानं हि व्याप्तिग्रहणौपयिकी प्रदीपोत्पादकतैलवर्त्यादिसामस्त्यप्रत्यक्षव्यक्तिं प्रदीपनाशकतैलवर्त्यादिनाश-प्रत्यक्षव्यक्तिं चाबाधमानं तत्सजातीया ज्वालैक्यप्रत्यक्षव्यक्तिमेव बाधते । शास्त्रविषये बाध्यस्य शास्त्रस्य बाधकाविरुद्धार्थविषये तात्पर्यवर्णनेन प्रामाण्यं रक्ष्यते ।

### वेदः प्रमाणमूर्धन्यः

आगमप्रमाणेषु मूर्धन्यो वेदः । धरणीतले प्रचारमासेदिवत्सु विविधधर्मग्रन्थेषु परमप्राचीनो वेदः । ‘यो ब्रह्माणं विदधाति पूर्वं यो वै वेदाश्च प्रहिणोति तस्मै’ । ‘युगान्तेऽर्त्ताहितान् वेदान् सेतिहासान् महर्षयः । लेभिरे तपसा पूर्वमनुज्ञाता स्वयम्भुवा ॥’ इति वेदप्रचारेतिहासो वैदिकेषु प्रथते ।

धर्मग्रन्थेषु अर्वाक्त्वात् प्राक्तनस्यातिशयितं प्रामाण्यं सर्वे धार्मिकाः सप्रतिपद्यन्ते । धर्माधर्मस्वर्ग-नरकेश्वरादिष्वत्यन्तातीन्द्रियार्थेषु न लौकिकं प्रत्यक्षं क्रमते । प्रमाणान्तरावगतार्थेषु विशेषसाक्षात्कारार्थ-

प्रवर्तमान यौगिकमपि प्रत्यक्ष वेदाननुपजीव्य नैतानर्थान् साधयितुमीष्टे । भूयो दर्शनगृहीतव्याप्तिमूलकमनुमान-  
मपि नैतानत्यन्तादृश्यान् यथावद् गमयितुं प्रगल्भते । एषामर्थानां सिषावयिषया प्रयुज्यमानास्तर्का अपि न  
सभावनातर्कता जहति । 'तर्काप्रतिष्ठानात्' इति च पारमर्प सूत्रम् । अनादिनिधना अविच्छिन्नसंप्रदाया निरस्त-  
पुदोपशङ्कातद्भ्रुकलङ्का अपौरुषेया वेदा एवैतानर्थान् प्रमापयितुमीशते । तदुच्यतेऽभियुक्तै 'प्रत्यक्षेणानुमित्या  
वा यस्तूपायो न बुध्यते । एन विदन्ति वेदेन तस्माद्वेदस्य वेदता ॥' इति । तत्सिद्ध प्रमाणान्तरासिद्धात्य-  
न्तातीन्द्रियार्थप्रमापका वेदा प्रमाणमूर्धन्या इति ॥

### वेदान्तः

वेदस्योत्तमाङ्गभूता परतत्त्वपरमहितपरमपुरुषार्थप्रतिपादने तात्पर्यं विभ्राणा उपनिषदो वेदान्त-  
शब्देनाख्यायन्ते । उपनिषदस्तत्तात्पर्यनिर्णयार्थं प्रवृत्तानि ब्रह्मसूत्राणि श्रीभगवद्गीता च प्राधान्येनाश्रित्य  
प्रवृत्त दर्शनं वेदान्तदर्शनमिति सशब्दयते ।

### दर्शनेषु वेदान्तदर्शनस्य गरिमा

भारतीयेषु दर्शनेषु द्वादशदर्शनानि प्रधानानि । तेषु वेदप्रामाण्यमनभ्युपगम्य प्रवृत्तानि चार्वाकवैभाषिक-  
सौत्रान्तिकयोगाचारमाध्यमिकार्हन्तानां दर्शनानि षट् नास्तिकदर्शनानि । वेदप्रामाण्यमभ्युपेत्य प्रवृत्तानि न्याय-  
वैशेषिकसांख्ययोगपूर्वोत्तरमीमांसादर्शनानि षड् आस्तिकदर्शनानि । एषु प्रमाणनिरूपणप्रवण न्यायदर्शनम् ।  
पदार्थचिन्तापर वैशेषिकदर्शनम् । प्रकृतिपुरुषविवेकप्रधान सांख्यदर्शनम् । सपरिकरयोगप्रतिपादनप्रवण योग-  
दर्शनम् । पूर्वमीमांसादर्शनं वैदिककर्मकाण्डस्थसन्दिग्धार्थकवाक्यानां न्यायावष्टम्भेनार्थविशेषे तात्पर्यनिर्धारण  
परम् । उत्तरमीमांसादर्शनं वैदिकोत्तरकाण्डोपनिषद्गतानां सन्दिग्धार्थकानां वाक्यानां न्यायनिरूपणमुखेनार्थ-  
विशेषे तात्पर्यं निर्धारयत् साङ्गोपाङ्गब्रह्मनिरूपणप्रवणम् । इदमुत्तरमीमांसादर्शनमेव वेदान्तदर्शनम् । इदमेव  
दर्शनं 'कोऽहम् ? किमहं देहेन्द्रियमनःप्राणधीभ्यो व्यतिरिच्ये न वा ? किमहं नित्योऽनित्यो वा ? किमिदं  
जगत् ? जगन्निदानं किम् ? कथं सृष्टिस्थितिप्रलया प्रवर्तन्ते, कुतो मे ससारबन्ध ? किं जगत्कारणेन  
परतत्त्वेन सह मम कश्चित्सबन्धोऽस्ति न वा ? किमहं संसारान्मुच्येय उत न ? यदि मुच्येयं तर्हि मोक्ष-  
साधनानि कानि ? कानि च तत्प्रतिबन्धकानि ? कथं च तेषां निरासः । मोक्षस्य स्वरूपं किम् ?'  
इत्यादीनामाध्यात्मिकप्रश्नानां समाधाने तात्पर्यमधिकारं च विभति ।

वेदाङ्गभूतानि व्याकरणादीनि विद्यास्थानानि यदर्थनिरूपणमुखेन वेदस्याङ्गभावमासादयन्ति, तदर्थ-  
निरूपणार्थमेव तानि प्रवृत्तानि । तन्नैव तेषां तात्पर्यं युक्तम् । तानि विद्यास्थानानि तावत्प्रत्यक्षेऽनुपरम्य  
दर्शनान्तराधिकृतार्थनिरूपणे प्रवर्तमानानि तत्राथयथायथ तन्निरूपणे व्याप्रियमाणानि तावत्प्रत्यक्षेऽविश्वसनीयानि  
सपद्यन्ते । अतत्परशास्त्रं हि तत्परशास्त्रविरोधेऽप्रामाण्यमेवाश्नुते । अथवा तत्परशास्त्राविरोधेनातत्परशास्त्रस्य  
तात्पर्यवर्णनेन प्रामाण्यं रक्षणं भवति ।

वैशेषिकादीनि दर्शनान्यपि स्वस्वाधिकृतप्रतिनियतार्थप्रतिपादनैदम्पर्येण प्रवृत्तानि स्वानधिकृतार्थेषु  
जोषं भावमन्वारुह्य वादं वाऽऽश्रित्य प्रवर्तमानानि व्याख्यातृभिरनधिकृतार्थनिराकरणपरतया अन्वारुह्य  
वादगृहीतार्थप्रामाणिकतापरतया च व्याख्यायमानानि परस्परं विरुद्धानि कालक्रमेणात्थकल्याण-  
कामानामुपेक्षया सवृत्तानि ।

किं च, वैशेषिकादिभिर्दर्शनैस्तात्पर्येण प्रतिपादयिषितोऽर्थोऽपि प्रमाणमूर्धन्यं वेदभङ्गातार्थज्ञाप-  
कत्वेनापुरस्कृत्य केवलं परप्रीणनमनोरथविजृम्भितैरप्रतिष्ठिततर्कैर्निरूप्यमाणस्तर्काणां तद्याथातथ्योपस्थापन-  
शक्तिवैधुर्याद्विकलं प्रतिपद्यमानं प्रामाणिकाग्रेसरपरिहार्यताकोटिमाटीकते ।

अतस्तत्त्वहितपुरुषार्थविषये वैदिकीनामुपनिषदा प्राधान्यं सहृदयमभ्युपेत्योपनिषदनुसारेण तान्निर्णयार्थं प्रवृत्तेन “स होवाच व्यास पाराशर्य” इति वेदपुरुषेण “भूमीनामप्यहं व्यास” इति भगवता च सादर गृहीतनाम्ना वेदव्यासेनाविर्भावित वेदान्तदर्शनमेव तत्त्वहितपुरुषार्थनिर्णयेऽस्माकं परमं शरणम् । तथा चोद्धृष्यते श्रीमद्वैशिकचरणै — १

“श्रुतिपथविपरीतं क्षवेडकल्पं श्रुतौ च प्रकृतिपुरुषभोगप्रापकाशो न पथ्यः ।

तदिह विबुधगुप्तं मृत्युभीता विचिन्वन्त्युपनिषदमृताब्धेरुत्तमं सारमार्याः ॥” इति ॥

तथा च सुभाषिनम्—

तावद् गर्जन्ति शास्त्राणि जम्बुका विपिने यथा ।

न गर्जति महाशक्तिर्यावद्वेदान्तकेसरी ॥ इति

वेदान्तदर्शनमध्यात्मविद्येत्यनर्थान्तरम् । सर्वविद्यातिशायिनी अध्यात्मविद्या । तथा च भगवान्-गासीत् “अध्यात्मविद्याविद्यानाम्” इति । अध्यात्मविद्या परमपुरुषार्थेऽपवर्गे पर्यवस्यतीति त्रिवर्गपर्यवसायिनीभ्य इतराभ्यो विद्याभ्यः समुत्कृष्यते । अतएव प्रह्लादोऽसुरबालकान्नुपदिदेश—“तत्कर्म यन्न बन्धाय सा विद्याया विमुक्तये । आयासायापरं कर्म विद्याऽन्याशिल्पनैपुणम् ॥ अध्यात्मविद्यैव ब्रह्मविद्येति गीयते ।” “स ब्रह्मविद्या सर्वविद्याप्रतिष्ठा” इत्याम्नायते । इति ब्रह्मविद्या सर्वविद्यानामाश्रय इति सर्वविद्याप्रतिष्ठा । ब्रह्मविद्यया ज्ञातव्ये ब्रह्मणि हि सर्वं ज्ञातव्यमन्तर्भवति । एकस्मिन् ब्रह्मणि ज्ञाते सर्वं विज्ञानं भवति । तदिदमौपनिषद वचनमर्थान्तरमप्याशेत इति प्रतिभाति । सर्वाण्यपि विद्यास्थानानि ब्रह्मविद्यया प्रतिष्ठा लभन्ते । वेदस्याङ्गभूतानीतराणि विद्यास्थानानि । कृत्स्ने वेदे वेदान्तः प्राधान्यं विभक्तिः । वेदपुरुषस्य शिरो हि वेदान्तः । शिरो ह्युत्तममङ्गं वर्ष्मणि । वेदान्तो ब्रह्मविद्या । तदधिमार्थानीतराणि विद्यास्थानानि । अन्यथा सम्यग्भ्यस्तान्यपि तानि न परमपुरुषार्थाय कल्पन्ते । तथा च स्मर्यते—

“अधीत्य चतुरो वेदान् व्याकृत्याष्टादश स्मृतीः । अहो श्रमस्य वैफल्यमात्मापि कलितो न चेत् ॥” इति । किं च, सर्वा विद्या अधिगतवतैव ब्रह्मविद्या तत्त्वतोऽधिगन्तुं पार्यते । भगवान् वेदव्यासो ब्रह्ममीमांसाया सर्वाणि तत्त्वदर्शनानि सम्यग् विमृश्य प्रत्याख्याय वेदान्तशास्त्रप्रमेयं स्थूणानिखननन्यायेन प्रतिष्ठापयन् वेदान्तशास्त्रस्य बहुशास्त्रविद्भिरेव सुज्ञेयमर्मतामनक्षरमावेदयति । ‘मीमांसाख्या तु विद्येयं बहुविद्यान्तराश्रिता । न शुश्रूषयितुं शक्या प्रागनुक्त्वा प्रयोजनम् ॥’<sup>१</sup> इति गृणन् मीमांसाचार्यो भट्टकुमारिलः “शिक्षा वर्णस्वरादेः सुपदविभजनं तन्निरुक्तं विचित्रं छन्दोवर्गव्यवस्था समयनियमनं साध्वनुष्ठानवर्लृप्तिम् । स्मृत्याद्यैर्भगवद्गुण-प्रथनमथनयस्यापनं च श्रयन्ती मीमांसावेदवाक्ये व्यपनयदमनी वृत्तिमर्थ्या व्यनक्ति ।”<sup>२</sup> इति सगिरमाणो वेदान्ताचार्यो वेङ्कटनाथश्चात्र प्रमाणम् ।

किं च, ‘ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्या जगत्’, ‘कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतः समाः’<sup>३</sup>

<sup>१</sup> श्रीविष्णुपुराणे १।१६।४१ ।

<sup>२</sup> मुण्डकोपनिषदि १।१।१ ।

<sup>३</sup> मीमांसाश्लोकवार्तिके १३ ।

<sup>४</sup> मीमांसापादुकायाम् ३१ ।

<sup>५</sup> ईशावास्योपनिषदि १ ।

<sup>६</sup> ईशावास्योपनिषदि २ ।

“तरति शोकमात्मवित्”<sup>१०</sup> “आत्मानं चेद्विजानीयादहमस्मीति पुरुषः । किमिच्छन् कस्य कामाय शरीरमनु-  
सञ्ज्वरेत् ॥”<sup>११</sup> “यस्तु सर्वाणिभूतान्यात्मन्येवानुपश्यति । सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते ॥”<sup>१२</sup>  
“यस्मिन् सर्वाणि भूतान्यात्मैवाभूद्विजानत । तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यतः ॥”<sup>१३</sup>  
“यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि श्रिताः । अथ मर्त्योऽमृतो भवत्कृत् ब्रह्म समश्नुते ॥”<sup>१४</sup>  
“यदा सर्वे प्रभिद्यन्ते हृदयस्येह ग्रन्थयः । अथ मर्त्योऽमृतो भवत्येतावदनुशासनम् ॥”<sup>१५</sup>  
“भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः । क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥”<sup>१६</sup>  
“ब्रह्मविदाप्नोति परम्”<sup>१७</sup> “रसो वै स, रस होवाय लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति”<sup>१८</sup> “एतेन प्रतिपद्यमाना इमं  
मानवमावर्तं नावर्तन्ते नावर्तन्ते”<sup>१९</sup> इति आत्मस्वरूपाप्रतिपत्तिविप्रतिपत्त्यन्यथाप्रतिपत्तिरूपानादिमिथ्याज्ञान-  
दोषप्रवृत्तिजन्मचक्रबन्धमणेन तापत्रयमनुभवतश्चेतनस्य आत्मयाथात्म्यज्ञानमुपजनय्य मिथ्याज्ञानदोषप्रवृत्ति-  
जन्मचक्रस्यापुनरुदयं निवर्तणार्थं तं कर्मयोगज्ञानयोगभक्तियोगरूपसाधनसोपानपथेनाध्यात्मिकसंसिद्धि-  
प्राप्तादे आरोप्य आत्यन्तिकनिखिलदुःखनिवृत्तिसहचरितनित्यनिरतिशयब्रह्मानन्दानुभवसाम्राज्ये पुनरावृत्ति-  
कथागन्धविधुरेऽभिषेचयदिदं वेदान्तदर्शनं सर्वदर्शनसार्वभौमपदे विराजते इत्यवाङ्मनसगोचरोऽस्य गरिमा ।

#### वेदान्तदर्शने शाखाभेदाः

अस्मिन् वेदान्तदर्शनकल्पतरौ निर्विशेषाद्वैतपरं शाङ्करदर्शनं द्वैताद्वैतपराणि भास्करयादवप्रकाश-  
निम्बाकदर्शनानि विशिष्टाद्वैतपरं रामानुजीय वैष्णवदर्शनं विशिष्टाद्वैतपरं श्रीकण्ठीय शैवदर्शनं द्वैतपरं  
माध्वदर्शनं शुद्धाद्वैतपरं वल्लभदर्शनमचिन्त्यभेदाभेदपरं गौडीयदर्शनं साख्ययोगानुगं विज्ञानभिक्षुदर्शनमित्यादयो  
बह्वयः शाखा द्वैताद्वैतसगुणत्वनिर्गुणत्वादपरस्परविरुद्धार्थपरत्वेन आपाततः प्रतीयमाना नामौपनिषदवचसा  
स्वस्वसमीहितनिर्वाहप्रकारप्रदर्शनतात्पर्येण तदातदाऽवतीर्णैस्तत्तत्संप्रदायपरम्पराप्राप्तसर्वार्थैर्धिषणावधीरिव  
धिषणैः सात्त्विकपरिवृद्धविद्वन्महनीयैस्सर्वतोमुखप्रतिभाप्रथितकीर्तिभिर्विशिष्टैराचार्यवर्यैराविर्भावितास्तदनुग-  
प्राज्ञमणिविरचितविविधग्रन्थनिबहूपरिपोषिता धर्मज्ञानवैराग्यभक्तिरूपच्छायापुष्पफलप्रदानेनाश्रितलोक सन्तर्प-  
यन्त्यो लोककल्याणसाधनप्रवर्णा विराजन्ते ।

आसु वेदान्तदर्शनकल्पवृक्षशाखासु या कामपि शाखामाश्रित्य तदुदितसाधनपथेन सचरमाणा  
आस्तिकसाधकाः “नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते । स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य जायते महतो भयात्”<sup>२०</sup>

- <sup>१०</sup> छान्दोग्योपनिषदि ७।१।३ ।
- <sup>११</sup> बृहदारण्यकोपनिषदि ६।४।१२ ।
- <sup>१२</sup> ईशावास्योपनिषदि ६ ।
- <sup>१३</sup> ईशावास्योपनिषदि ७ ।
- <sup>१४</sup> कठोपनिषदि २।३।१४ ।
- <sup>१५</sup> कठोपनिषदि २।३।१५ ।
- <sup>१६</sup> मुण्डकोपनिषदि २।२।६ ।
- <sup>१७</sup> तैत्तिरीयोपनिषदि २।१ ।
- <sup>१८</sup> तैत्तिरीयोपनिषदि २।७ ।
- <sup>१९</sup> छान्दोग्योपनिषदि ४।१।४।५ ।
- <sup>२०</sup> श्रीभगवद्गीतायाम् २ । ४० ।

“ये यथा मा प्रपद्यन्ते तास्तथैव भजाम्यहम् । मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्या पार्थ सर्वश ॥”<sup>१८</sup> “ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते । एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतो मुखम् ॥”<sup>१९</sup> इति गायता सर्वभूतसुहृदा परब्रह्मणा परमात्मना पुरुषोत्तमेन श्रीभगवताऽभिमतफलवितरणरसिकेनास्मात्साराकूपाराद्विलम्बेनाविलम्बेन वा समुद्भिद्येरन्नित्यतु न बिन्दुमात्रोऽपि सन्देहः । फलरसभेदो हि तरुभेदे आयतते न तु शाखाभेदे । अतएव हि “एव सततयुक्ता ये भक्तास्त्वा पर्युपासते । ये चाप्यक्षरमव्यक्त तेषां के योगवित्तमाः ॥”<sup>२०</sup> इति पार्थानुयुक्तेन श्रीभगवता “मय्यावेश्य नित्ययुक्ता उपासते । श्रद्धया परयोपेतास्ते मे युक्ततमा मता ॥”<sup>२१</sup> इति उत्तरयताऽग्रे “ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्त पर्युपासते । सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचल ध्रुवम् ॥ सन्नियम्येन्द्रियग्राम सर्वत्र समबुद्धयः । ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रता ॥”<sup>२२</sup> इति गीयते ॥

#### रामानुजदर्शनस्येतिहासः

रामानुजदर्शनं वेदान्तदर्शनकल्पतरो शाखाविशेषः । अस्य दर्शनसंप्रदायस्य परमाचार्यः श्री-  
मन्नारायणः । “तमिम सर्वसंपन्नमाचार्यं पितरं गुरुम् । अर्च्यमर्चितुमिच्छामः सर्वे समन्तुमर्हथ ॥”<sup>२३</sup>  
“ममाप्यखिललोकानां गुरुनारायणो गुरुः”<sup>२४</sup> इत्युक्तदिशा सर्वस्य लोकस्य परमाचार्यं श्रीमन्नारायण-  
सृष्टधारम्भे चतुर्मुखाय ब्रह्मणे वेदान् प्रदाय, तेषामपहारे वृत्ते पुनस्तान् प्रत्यानीय प्रदाय, तन्मुखेन  
शास्त्राणि प्रवर्त्य, तत्पुत्रान् सनकादीन् “स्वयमागतविज्ञाना निवृत्तिं धर्ममास्थिता”<sup>२५</sup> इत्युक्ताकारानापाद्य,  
तन्मुखेन हितप्रवर्तनं कारयित्वा, इत्यमन्यान्यनारदपराशरशुकशौनकादिनामहर्षिद्वाराऽध्यात्मसंप्रदाय-  
मविनश्वररूपेण प्रवर्त्य, “कृष्णद्वैपायन व्यास विद्धि नारायण प्रभुम् । को ह्यन्यो भुवि मैत्रेय महा-  
भारतकृद् भवेत् ॥”<sup>२६</sup> इति । “महर्षेः कीर्तनात् तस्य भीष्मः प्राञ्जलिरब्रवीत्”<sup>२७</sup> इत्युक्तप्रभावान् व्यासादीन-  
नुप्रविश्य महाभारतशारीरकादीनि प्रणीय, हंसमत्स्यहयग्रीवनरनारायणगीताचार्याद्यवतारैः स्वयमेवाविर्भूय  
तत्त्वहितानि प्रकाश्य स्वप्रकाशितानामर्थानां श्रीभीष्मप्रभृतिभिर्ज्ञानाधिकैः सवाद कारयित्वा “पञ्चरात्रस्य  
कृत्स्नस्य वक्ता नारायणः स्वयम्”<sup>२८</sup> इति स्वप्रणीतं भगवच्छास्त्रमवसरेष्वाविष्कृत्य “पूर्वोत्पन्नेषु भूतेषु  
तेषु तेषु कलौ प्रभुः । अनुप्रविश्य कुरुते यत् समीहितमच्युतः ॥”<sup>२९</sup> इत्युक्तीत्या पराकुशपरकालादि-  
रूपेणाश्निवान् दशावतारान् कृत्वा सर्वोपजीव्यमधुरपानीयरूपेण क्षारसमुद्रजलविपरिणामकमेधन्यायेन

- <sup>१८</sup> श्रीभगवद्गीतायाम् ४।११ ।
- <sup>१९</sup> श्रीभगवद्गीतायाम् ६।१५ ।
- <sup>२०</sup> श्रीभगवद्गीतायाम् १२।१ ।
- <sup>२१</sup> श्रीभगवद्गीतायाम् १२।२ ।
- <sup>२२</sup> श्रीभगवद्गीतायाम् १२।३-४ ।
- <sup>२३</sup> महाभारते सभापर्वणि ४१।२१ ।
- <sup>२४</sup> श्रीविष्णुपुराणे ५।१।१४ ।
- <sup>२५</sup> महाभारते शान्तिपर्वणि ३४।६७ ।
- श्रीविष्णुपुराणे ३।४।५ ।
- <sup>२६</sup> महाभारते आदिपर्वणि ११।४।४१ ।
- <sup>२७</sup> महाभारते शान्तिपर्वणि ३५।६८ ।
- <sup>२८</sup> श्रीविष्णुधर्म १०।८।५० ।

वेदार्थेष्वपेक्षितान् मारतमाशान् सर्वाधिकार्यया भाषया सगृह्य प्रकाश्य, इत्थं स्वंप्रवर्तितस्य वैदिक सत्यस्य प्रच्छन्नप्रकटपाषण्डिसमुत्थापितोपरोधोपशमनाय “साक्षान्नारायणो देव कृत्वा मर्त्यमयी तनुम् । मग्नानुद्धरते लोकान् कारुण्याच्छास्त्रपाणिना ॥”<sup>३०</sup> इत्युक्तदिशा कलौ ब्रह्मानन्देरनन्तरं पराङ्कुशसूरिनाथ-मुनियामुनमुनिरामानुजमुनिप्रभृत्याचार्यरूपेणावतीर्य यं श्रीवैष्णवदर्शनसंप्रदायं प्रवर्तयामास । तद्वैष्णवदर्शनं रामानुजदर्शनमिति समाख्यायते ।

“नायोपज प्रवृत्तं बहुभिरुपचितं यामुनेयप्रबन्धैस्त्रातं सम्यग्यतीन्द्रैरिदमखिलतमं कर्शनं दर्शनं न”<sup>३१</sup> इत्युक्तप्रभावेऽस्मिन् दर्शनेऽचिन्त्याद्भुताक्लिष्टज्ञानवैराग्यराशयोऽगाधभगवद्भक्तिसिन्धवो लोके परमार्थ-समग्रभगवद्भक्तियोगावतारका श्रीमन्नाथमुनयः स्वकृतेन न्यायतत्त्वनाम्ना शास्त्रेण परमतनिरासपूर्वकं वेदान्तदर्शनप्रमेयनिष्कर्षस्य स्व कृतेन योगरहस्यनाम्ना ग्रन्थेन “योग योगेश्वरात्कृष्णात्साक्षात्कथयत स्वयम्”<sup>३२</sup> इति श्रीगीताचार्यप्रदर्शिताया योगनाम्न्या आध्यात्मिकसाधनपद्धते रहस्यस्य च प्रकाशनेन चिर-लुप्तद्राविडदिव्यप्रवन्धानां पुनरुज्जीवनप्रचारणाभ्यां च दक्षिण देश भगवद्भक्तिभासुरश्रीवैष्णवभूसुरमय विदधिरे ।

एतेषां श्रीभगवन्नाथमुनीनां पौत्रा भगवन्नाथमुनयो वादाहवमहारथा आगमप्रामाण्यमहापुरुष-निर्णयाद्यष्टग्रन्थीप्रणेतार स्वयमेव गीतासूत्रभाष्यादिप्रणयनप्रवीणा अपि प्राचीनग्रन्थसवाददर्शनार्थं प्रयत्न-माना स्वायुर्वसानसमयमुपनिषत्तितमाकलय्य स्वप्रशिष्यमुखेन तत्प्रणयनं प्रतीक्षमाणा भगवद्धाम प्रापुः ।

तेषां प्रशिष्या भगवद्रामानुजमुनयो जगदाचार्याः श्रीमहापूर्णनाम्ना प्रथिताच्छ्रीपराङ्कुशाचार्या-दन्येभ्यश्च तत्संज्ञाचारिभ्यः श्रीयामुनाचार्योपदिष्टान् संप्रदायपरम्पराप्राप्तान् सर्वानर्थान् संप्राप्य तेषाम-र्थानां प्राक्तनवेदान्तसंप्रदायाचार्यश्रीबोधायनमहर्ष्यादिप्रणीतवृत्तिप्रभृतिग्रन्थसवादमुपलभमानाः श्रीभाष्यादि-नवग्रन्थीनिर्माणपूर्वकं बोधायनादिपूर्वाचार्यपरिगृहीत श्रीवैष्णवदर्शनमासेतुहिमाचल प्रचारयामासुः । तद-नन्तरं तशिष्यप्रशिष्यपरम्परानिविष्टैराचार्यैरखयावदिदं दर्शनं भारते प्रचार्यमाणं सन्दृश्यते ॥

#### भगवद्रामानुजप्रचारितस्य श्रीवैष्णवदर्शनस्य प्राचीनता

वेदान्तार्थप्रतिपादनप्रवणेषु प्राचीनेषु नवीनेषु च मतेषु कतमदारणीयमिति विषये केचिदाशेरते प्राचीनमेवादरणीयम्, तदेव ह्यविच्छिन्नसंप्रदायं सभाव्यत इति । परे मन्यन्ते प्राचीनमते दोषदर्शनपूर्वं प्रवर्तितं नवीनमतमेवादरभाजनं भवितुमर्हतीति । इतरे आचक्षते प्राचीननवीनयोर्मध्ये यदुपपन्नं तदादर-णीयम् “सन्तः परीक्ष्यान्यतरद्भजन्ते”<sup>३३</sup> इति हि महाकविप्रह्लादः पन्थाः । प्राचीनतानवीनताविमर्शो निरर्थकः । तथा च भण्यते “तदात्वे नूतनं सर्वमायत्या च पुरातनम् । न दोषायैतदुभयं न गुणाय च कल्पते ॥”<sup>३४</sup> इति “किञ्चित् केनापि दृष्टं प्रतिहतविषयं त्वेन तत् ते च तैस्तैर्द्वैचोपादायिषाता द्वितयमपि सदित्यप्रमत्तो न वक्ता । इत्थं सत्येकभक्तैरितरपरिहृतौ न व्यवस्था न सिद्धिः प्रत्येतव्यं तदर्थं पटुतरमतिभिः प्राक्तनं नूतनं वा ॥”<sup>३५</sup>

<sup>३०</sup> जयाख्यसंहितायाम् ।

<sup>३१</sup> तत्त्वमुक्ताकलापे ४६७ ।

<sup>३२</sup> श्रीभगवद्गीतायाम् १८।७५ ।

<sup>३३</sup> मालविकाग्निमित्रे ।

<sup>३४</sup> यादवाभ्युदये १।६ ।

<sup>३५</sup> मीमांसापादुकायाम् ८ ।

इति चेति । अन्ये ब्रुवते केवलतर्कमूलकेषु मतेषु काम पद लभतामय प्राचीननवीनताविमर्शः । पर तु यानि मतानि स्वोदितार्थेषूपनिषद्ब्रह्मसूत्रगीतादिक प्रमाणयिद्विस्तद्वाप्यनिर्माणपुरस्सरमाचार्यैः प्रवर्तितानि, तेषु प्राचीननवीनताविवादः कथकारमवसर लभेत ? तत्तन्मतस्थैस्तत्तन्मतमुपपाद्यमान तदाशयानुरोधेन प्राचीनतामेव गाहते । अर्वाचीनैर्नूचाचार्यैरुपनिषदादिव्याख्यानपूर्वं तदनुगुणत्वेन समर्थ्यमानेषु मतेषु काममय विचार पद लभेत यत् तत्तन्मतसमर्थितार्थाभ्युपगन्तार प्राज्ञपरिवृढा पुरा आसन् न वेति । एव विचारे भगवद्रामानुजदर्शनसमर्थितार्थाभ्युपगन्तारो बहव प्राज्ञमणय श्रीशङ्करभगवत्पादावतारात् पूर्वमप्यासन्निति विज्ञायते । इद सर्वमभिसन्धायैव श्रीदेशिकचरणैरुद्धुष्यते “यतिक्षमाभूद्दृष्ट मतमिह नवीन तदपि किं ततः प्रागेवान्यद्वद तदपि किं वर्णनिकषे । निशाम्यन्ता यद्वा निजमतिरतिरस्कारविगमान्निरातद्वाष्ट्र द्रमिडगुह-देवप्रभृतय ॥”<sup>३६</sup> इति । अस्य पद्यस्य मूलम् “भगवद्बोधायनटङ्कद्रमिडगुहदेवकपर्दिभारुचिप्रभृत्यविगीतशिष्ट-परिगृहीतपुरातनवेदवेदान्तव्याख्यानसुव्यक्तार्थश्रुतिनिकरनिर्दिशितोऽय पन्था”<sup>३७</sup> इति श्रीभगवद्रामानुजसूचित । श्रीरामानुजाचार्यैर्भगवद्बोधायनादीना वृत्त्यादिग्रन्थान् परिशील्यैव तथोद्धोषितमिति स्वग्रन्थे तद्ग्रन्था-शानामुद्धरणदानाद्विज्ञायते । श्रीभाष्यारम्भे “भगवद्बोधायनकृता विस्तीर्णा ब्रह्मसूत्रवृत्ति पूर्वाचार्याः सञ्चि-क्षिपु । तन्मतानुसारेण सूत्राक्षराणि व्याख्यास्यन्ते” इति प्रतिजानाना भगवद्रामानुजाचार्य स्वस्य परमप्राचीनपथानुसरणव्यसनितामावेदयन्ति ।

यद्यपि श्रीशाङ्करभाष्यादिष्वपि प्राक्तनवेदान्ताचार्यग्रन्थकारवचनानामुद्धरण तन्मतानामुल्लेखश्च दृश्यते, तथापि निराकरणार्थमेव प्रायस्तत्प्रस्तावो लक्ष्यते इति तद्ग्रन्थदर्शिना सुगमम् । अत्र जिज्ञासाधिकरणा-नन्दमयाधिकरणकार्याधिकरणादिशाकरभाष्य निर्दर्शनम् । भगवद्रामानुजाचार्यप्रबन्धेषु तु स्वोदितार्थसाक्षि-त्वेनैव प्राक्तनग्रन्थकारवचनानामुपादानं क्रियते न तु निरसनाभिसन्धिनेति विशेषोऽवधानमर्हति । श्रीभाष्यादिषु हि तत्र तत्र स्वसिद्धान्तसाक्षित्वेन प्रवृत्तिद्रमिडभाष्यच्छान्दोग्यब्रह्मनन्दिवाक्यादीन् प्रावतन-ग्रन्थानुदाहृत्याद्वैतमते तद्विरोधः स्फुटीक्रियते । श्रीभाष्यव्याख्यातार श्रीसुदर्शनसूरयो वाक्यग्रन्थ तद्विषय-द्रमिडभाष्य तद्व्याख्या वामनटीका चोपनिषच्छब्दार्थवर्णनप्रसङ्गे श्रुतप्रकाशिकायामुदाजह्नुः । वेदार्थसंग्रहे वाक्यद्रमिडभाष्यसूक्तीरुदाहृत्य अन्तर्गुणाया एव देवताया सद्विद्यादिवेद्यत्वमन्त करणैकग्राह्यातीन्द्रिया-प्राकृतरूपसद्भावश्च प्रत्यपादि । श्रीभाष्ये वाक्यादिग्रन्थोदाहरणेन नि श्रेयसोपायभूत वेदन प्रीतिरूपापन्न-दर्शनसमानाकारध्रुवानुस्मृतिरूपमुपासनमेवेति विशदीकृत्य तत्क्रतुन्यायेन तदनुरूपो नि श्रेयसप्रकारोऽपि निरचायि । एव प्राक्तनवेदान्ताचार्यसम्मतान् विशिष्टतत्त्वहितपुरुषार्थान् प्रादुर्भावयन्त श्रीरामानुजाचार्यपाद-श्रीशकरभगवत्पादप्राचीनप्राज्ञपरिवृढादृतार्थप्रतिष्ठापनेन स्वदर्शनस्य प्राक्तनादृततामावेदयन्ति ।

भगवद्रामानुजाचार्या श्रीशकरभगवत्पादोपज्ञेद्वैतदर्शने श्रीभास्कराचार्यादवप्रकाशाचार्यप्रादु-र्भावितयोर्द्वैतदर्शनयोश्च प्राक्तनाचार्यग्रन्थसवावराहित्य दुष्परिहरदोषाश्चोत्पश्यन्तस्तादृशदोषशङ्का-नादृत सर्वे प्राक्तनवेदान्ताचार्यैरैककण्ठ्येन समर्थित विशिष्ट विशिष्टाद्वैतदर्शन पुनरुज्जीव्य प्राचारया-मासु । तत्सिद्ध श्रीरामानुजदर्शन परमप्राचीनमिति ।

### श्रीरामानुजदर्शनस्य नामकरणम्

श्रीरामानुजदर्शन विशिष्टाद्वैतदर्शनमितिनाम्ना प्रथते । यद्यपि भगवद्रामानुजाचार्यैस्त्वदर्शनस्य विशिष्टाद्वैतदर्शनमितिनाम नाकारि । ते हि वेदार्थसंग्रहे “ऐक्यवादाश्च शरीरात्मभावेन सामानाधिकरण्य-

<sup>३६</sup> यतिराजसप्ततौ ५७ ।

<sup>३७</sup> वेदार्थसंग्रहे ।

मुख्यतोपपादनादेव सुस्थिता ” इत्युपसहृत्य “एव सति अभेदो वा भेदो वा द्व्यात्मकता वा वेदान्तवेद्यः कोऽयमर्थः समर्थितो भवति” इति प्रश्न प्रस्तुवन्त “सर्वस्य वेदवेद्यत्वात् सर्वं समर्थितम् । सर्वशरीरतया सर्वप्रकार ब्रह्मैवावस्थितमित्यभेदः समर्थितः । एकमेव ब्रह्म नानाभूतचिदचित्प्रकार नानात्वेनावस्थितमिति भेदाभेदौ, अचिद्वस्तुनश्चिद्वस्तुनश्चेश्वरस्य च स्वरूपस्वभाववैलक्षण्यादसकराच्च भेदः समर्थितः” इति समादधाना स्वदर्शनस्याद्वैतद्वैताद्वैतदर्शनरूपतामाशयाना इव लक्ष्यन्ते । श्रीभगवद्रामानुजाचार्याणामिममाशयः समर्थयमानैः श्रीवेकटनाथदेशिकैर्भण्यते—

“अद्वैतं द्वैतहानौ न भवति सुवचं तत्प्रतिद्वन्द्विकत्वात्  
द्वैतं चाद्वैतगर्भं द्वितयमपि हि तत् स्वरूपरूपादभिन्नम् ।  
द्वैताद्वैतं च तादृक् तदुभयनियमानुज्जनादेव सिद्धयेत्  
सर्वं स्थाने स्थितं स्यात् प्रमितिपरवता नेतरेषा तु किञ्चित् ॥”<sup>३८</sup> इति ।

यद्यपि चोदाहृता वेदार्थसंग्रहपद्धति व्यावृण्वानैः सुदर्शनसूरिभिः “परैरुक्तोऽभेदो भेदाभेदौ च भेदश्रुतिविरोधादमुख्यत्वाच्च न प्रामाणिका । भेदश्रुत्यविरुद्धौ भेदाभेदौ अभेदश्चास्मदभिमतः इत्यस्माकं भेदपक्ष एवेत्यभिमायः” इति विवरणाद्विज्ञायते द्वैतमेव रामानुजीयाना मतम्, श्रुत्यादिसिद्धस्याद्वैतस्य द्वैताविरोधेन निर्वाहमात्रं तेषामभिमतमिति । तथापि द्वैतत्वेन प्रथितैर्माध्वताकिकादिभिः क्रियमाणस्य जगद्ब्रह्मैवयवचननिर्वाहप्रकारस्य श्रीरामानुजसिद्धान्तसमीहिततन्निर्वाहप्रकारस्य च महदन्तरं निभालयन्तस्तद्दर्शनान्निविशेषाद्वैतपरश्रीशकरभगवत्पाददर्शनाच्च रामानुजदर्शनस्य व्यावृत्तिं व्यञ्जयितुकामाः । “तत् जिज्ञासमानानां हेतुभिः सर्वतोमुखः । तत्त्वमेको महायोगी हरिर्नारायणः परः ॥”<sup>३९</sup> इति महाभारतवचनेन पूर्वपक्षनिरासपूर्वकं सहेतुकं सिद्धान्तस्थापनपरस्य न्यायनिबन्धनात्मकस्य “अथातो ब्रह्मजिज्ञासा”<sup>४०</sup> इत्यादेः स्तत्त्वनिर्धारणपरस्य वेदान्तदर्शनस्य तन्मूलभूतोपनिषदाञ्चैकतत्त्वप्रतिपादनपरताया योगरूढेन नारायणपदेन तस्मिन् परतत्त्वे “आयो नारा इति प्रोक्ता आयो वै नरसूनवः । ता यदस्यायनं पूर्वं तेन नारायणं स्मृतः ॥”<sup>४१</sup> “नराज्जातानि तत्त्वानि नाराणीति ततो विदुः । तान्येव चायनं तस्य तेन नारायणं स्मृतः ॥”<sup>४२</sup> “नारस्ति सर्वपुसत्वं समूहं परिकीर्तितं । गतिरालम्बनं तस्या तेन नारायणं स्मृतं ॥”<sup>४३</sup> “नारो नराणां सङ्घातस्तस्याहमयनं गतिः । तेनास्मि मुनिभिर्नित्यं नारायण इतीरितः ॥”<sup>४४</sup> “नारशब्देन जीवानां समूहं प्रोच्यते बुधैः । तेषामयनभूतत्वान्नारायण इहोच्यते ॥ तस्मान्नारायणं बन्धुं मातरं पितरं गुरुम् । निवासं शरणं चाहुर्वेदवेदान्तपारगाः ॥”<sup>४५</sup> इत्यादिवचनकदम्बेन सदोषत्वसविकारत्वरूपश्रुतिविरुद्धदोषप्रसङ्गपरिहारार्थमकृताभ्यागमकृतविप्रणाशदोषाप्रसक्तये चावश्याभ्युपगन्तव्यस्य चिदचिद्वैशिष्ट्यस्य च सिद्धि-

<sup>३८</sup> अधिकरणसारावल्याम् ४४७ ।

<sup>३९</sup> महाभारते शान्तिपर्वणि ३४७।८३ ।

<sup>४०</sup> ब्रह्मसूत्रेषु १।१।१ ।

<sup>४१</sup> मनुस्मृतौ १।१।६ ।

<sup>४२</sup> महाभारते आनुशासनिकपर्वणि १८६।७ ।

<sup>४३</sup> पाद्योत्तरे ।

<sup>४४</sup> पाद्योत्तरे ।

<sup>४५</sup> पाद्योत्तरे ।



मुत्पश्यन्त “सर्वार्थविशिष्टत्वाकारेण परमात्मैवैक प्रमेयम्”<sup>४६</sup> इति मेघनादारिसूरे “अशेषचिदचित्प्रकार ब्रह्मैकमेव तत्त्वम्”<sup>४७</sup> इति श्रीवेदान्तदेशिकस्य च सूक्ति प्रमाणयन्त पश्चात्तना प्राज्ञा. श्रीरामानुजदर्शनस्य “विशिष्टाद्वैतदर्शनम्” इति नामचक्रिरे इति विज्ञायते ।

#### विशिष्टाद्वैतसमाख्यायाः अर्थः

श्रीरामानुजदर्शने द्वैतदर्शने इव चिदचिदीश्वराणां भेदस्य स्वीकारेऽपि तद्दर्शनं इवाभेदपरसमाधिकरणवचसामुपचरितार्थताया अस्वीकारान्मुख्यार्थताया एव स्वीकाराद् विशिष्टाद्वैतसमाख्याया निरुक्त-विशेषव्यञ्जने तात्पर्यं विशिष्ट विशिष्ट च विशिष्टे विशिष्टयोरद्वैत विशिष्टाद्वैतमिति विग्रहः । “तत्त्वमसि”<sup>४८</sup> इत्यत्र तत्पद जगत्कारणत्वादिविशिष्टब्रह्माभिधायकम् । त्व पद सबोध्यचेतनविशिष्टब्रह्माभिधायकम् । विशिष्टयोरेतयोरद्वैतमभेद “तत्त्वमसी”त्यनेन बोध्यते । “सर्वं खल्विदं ब्रह्म”<sup>४९</sup> इत्यत्र सर्वपद कृत्स्नचेतनाचेतनविशिष्टब्रह्मपरम् । ब्रह्मपद बृहत्त्वबृह्मणत्वविशिष्टब्रह्मपरम् । अनयोर्विशिष्टयोरभेदस्तेन वचनेन बोध्यत इति तात्पर्यं फलति ।

निर्विशेषब्रह्माद्वैतपरशाकरदर्शनाद्रामानुजदर्शनस्य व्यावृत्तिप्रतिपादनैदम्पर्यं विशिष्टाद्वैतसमाख्याया स्वीक्रियमाणे विशिष्टस्याद्वैतमिति विग्रहः । तेन निर्विशेषस्य नाद्वैतम् किंतु विशिष्टस्याद्वैतमिति व्यावृत्ति फलिता भवति । एव विगृहीतेनानेन शब्देन चेतनाचेतनप्रपञ्चस्य कृत्स्नस्य सदा ब्रह्मशरीर-तया ब्रह्मप्रकारत्वात् तद्विशिष्ट ब्रह्मैकमेवास्ति न तु द्वे इति ब्रह्मणि सजातीयद्वितीयराहित्यं बोधितं भवति ।

#### वेदान्तदर्शनशाखाचतुष्कसमालोचनम्

श्रीरामानुजाचार्यसमसामयिकस्य श्रीयादवप्रकाशाचार्यस्य दर्शनमिदमेव सन्मात्रं ब्रह्माशि, चिद-चिदीश्वरास्तस्याशाः । अशाशिनोः स्वाभाविकौ भेदाविति । ततः प्राक्तनस्य श्रीभास्कराचार्यस्य दर्शनमिदमेव यद् अचिदशो ब्रह्मणः परिणामः । जीवास्तु न ब्रह्मणः परिणामभूता किंतु पाध्यवच्छिन्ना ब्रह्म-प्रदेशविशेषाः । अचिद्ब्रह्मणोः स्वाभाविकौ भेदाभेदौ, चिद्ब्रह्मणोस्तु घटाकाशमहाकाशान्यायेन औपाधिको-भेदः स्वाभाविकोऽभेदाश्चेति । ततः प्राचीनानां श्रीशंकरभगवत्पादानां दर्शनं नन्विदमेव यत् न ब्रह्मणो जडजगद्रूपेण परिणामः, किं तु तथा प्रतीतिमात्रम्, अतो ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या, जीवभावस्य मिथ्यात्वे-ऽपि जीवब्रह्मणोः स्वरूपतोऽभेदः इति ।

“सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानीति शान्त उपासीत”<sup>५०</sup> इति श्रुत्या प्रतिपाद्यमानं चेतनाचेतनात्मक-प्रपञ्चस्य ब्रह्मणश्च कार्यकारणभावनिबन्धनमैक्यं साशाद्ब्रह्मणः सर्वस्योत्पत्तिं स्वीकुर्वाणस्य श्रीयादवप्रकाशा-चार्यस्य मते आज्ञस्येन सघटते । कार्यकारणभावनिबन्धनमिदमैक्यं श्रीभास्कराचार्यस्य मते जडब्रह्मणो-विषये आज्ञस्येन सगच्छते । स हि जडमचिदशः ब्रह्मपरिणाममभ्युपैति । किं तु जीवब्रह्मणोर्विषये नाज्ञस्येन

<sup>४६</sup> नयद्युमणौ प्रमेयनिरूपणे ।

<sup>४७</sup> न्यायसिद्धाञ्जने जडद्रव्यपरिच्छेदे ।

<sup>४८</sup> छान्दोग्योपनिषदि ६।८।७ ।

<sup>४९</sup> छान्दोग्योपनिषदि ३।१४।१ ।

<sup>५०</sup> छान्दोग्योपनिषदि ३।१४।१ ।

सघटते । तेन हि जीवस्य ब्रह्मकार्यता नाभ्युपेता । अथापि द्रव्यैक्यनिबन्धनमैक्यं जडजीवब्रह्मसु तन्मतेन सूपपद्यते । एव श्रीशंकरभगवत्पादमतेऽचेतनस्य जगतो ब्रह्मणश्चैक्यं नाञ्जस्येनोपपादयितुं शक्यते । सत्यस्य ब्रह्मणो मिथ्याभूतस्य जडजगतश्च स्वरूपैक्यं हि व्याहन्यते । एव सत्यपि तन्मतेऽन्ततो मिथ्याभूतस्य जगतो वाधे सत्यमेकं ब्रह्मैवावशिष्यत इत्येव रूपमद्वैतं सूपपादम् । इत्थमचेतनप्रपञ्चस्य ब्रह्मणश्च पारस्परिकैक्यस्य शाकरमते दुर्निरूपत्वेऽपि जीवब्रह्मैक्यं सुनिरूपमेव तन्मते अन्तःकरणे नाविद्ययावोपहितस्य ब्रह्मस्वरूपस्यैव हि जीवत्वं स्वीक्रियते ।

अत्र श्रीशंकरभगवत्पादमते “सर्वं खल्विदं ब्रह्म”त्यादीनां जगद्ब्रह्मैक्यपराणां वचसामचिदशे बाधपर्यवसायिनि सामानाधिकरण्ये तात्पर्यं चिदशे स्वरूपैक्यपर्यवसायिनि सामानाधिकरण्ये तात्पर्यं स्वीकार्यं भवतीति वैरूप्यमापतति । बाधार्थसामानाधिकरण्यनिर्वहणं स्वारसिकपदार्थद्वयैक्यप्रतिकूलं सत्यमिथ्याभूतपदार्थभेदपर्यवसितं चेति नाञ्जस्यमञ्चति । भास्कराचार्यैर्यादवप्रकाशाचार्यैश्च द्रव्यैक्यमाश्रित्य क्रियमाणे “सर्वं खल्विदं ब्रह्म” इत्यादिवाक्यानां निवर्हिऽवश्यमाञ्जस्यं समस्ति । परन्तु तन्मते ब्रह्मणि सर्वदोषास्पदत्वमशक्यवारणमापततीति “इतरव्यपदेशाद्विताकरणादिदोषप्रसक्तिः”<sup>५१</sup> इति ब्रह्मसूत्रोल्लिखितो दोषोऽसमाधेयो भवति । तदोपापाकरणार्थं तत्रैव “अधिकं तु भेदनिर्देशात्”<sup>५२</sup> इति सूत्रयुता बादरायणेन जीवब्रह्मणोर्भेद एव निरणायीति सूत्रकारमतमनुरुध्य विशिष्टाद्वैतिनो भेदाविरोधेन “सर्वं खल्विदं ब्रह्म” “तत् त्वमसि” इत्यादिवचसा मुख्यार्थपरतया निर्वाहे प्रवर्तन्ते ।

सचेत्थम् । लोके “अयं पटः शुक्लः” इत्यादिव्यवहारः सुप्रसिद्धः । तत्रेदं शब्दो व्यवितं पटशब्दो जातिशुक्लशब्दोऽशुक्लरूपं गुणं चाभिधत्ते । द्रव्यस्य जातिगुणयोश्च पारस्परिको भेदः प्रत्यक्षादिप्रमाणसिद्धः । तत्र कथं सामानाधिकरण्यमिति विवेचनीयम् । तत्रेदमेवोत्तरयितव्यं यत् नेदं वाक्यं द्रव्यस्य जात्यादिना सहैक्यं प्रतिपादयति । किन्तु धर्मैक्यमेव प्रतिपादयति । यतोऽत्र पटपदं पटत्वजातिविशिष्टं द्रव्यं शुक्लपदं शुक्लरूपविशिष्टं द्रव्यं चाभिधत्ते । तथा चात्र धर्मधर्मिभेदेऽपि धर्मैक्यपरस्य सामानाधिकरण्यस्य नानुपपत्तिरिति । एवमेव देहात्मनोर्भेदस्य प्रामाणिकत्वेऽपि “जीवात्मानो यथाकर्म देवामनुष्या पशवः पक्षिणश्च भवन्ती”त्यादिव्यवहारे शरीरवाचकदेवादिशब्दानामात्मवाचकजीवात्मशब्दस्य चानुभूयमानं सामानाधिकरण्यं देवादिशब्दानां तत्र देवत्वादि जातिविशिष्टशरीरविशिष्टात्मवाचकत्वात् सुष्ठूपपद्यत इत्येव निर्वहणीयं भवति । ईदृशेषु विविधेषु लोकव्यवहारेषु विमृष्टेषु अपृथक्सिद्धाधेयवाचिनः शब्दास्तदाधारपर्यन्तस्य वाचका इति न्यायः फलति । यथा जातिव्यक्त्यपृथक्सिद्धा यथा च गुणो द्रव्यापृथक्सिद्धः, तथैव शरीरमात्मापृथक्सिद्धम् ।

“सोऽभिधाय शरीरात् स्वात् सिसृक्षुर्विविधां प्रजा । अप एव ससर्जदौ तासु वीर्यमवासृजत् ॥”<sup>५३</sup>  
 “यदम्बु वैष्णवं कायस्ततो विप्रवसुन्धरा । पद्माकारासमुद्भूता पर्वताब्ध्यादि सयुता ॥”<sup>५४</sup> “यानि मूर्तान्यमूर्तानि यान्यन्तान्यत्र वा क्वचित् । सन्ति वै वस्तु जातानि तानि सर्वाणि तद्वपुः ॥”<sup>५५</sup> “यत् किञ्चित्

<sup>५१</sup> ब्रह्मसूत्रेषु २।१।२१ ।

<sup>५२</sup> ब्रह्मसूत्रेषु २।१।२२ ।

<sup>५३</sup> मनुस्मृतौ १।८ ।

<sup>५४</sup> श्रीविष्णुपुराणे २।१२।३७ ।

<sup>५५</sup> श्रीविष्णुपुराणे १।२२।८६ ।

सृज्यते येन सत्त्वजातेन वै द्विज । तस्य सृज्यस्य सभूतौ तत्सर्वं वै हरेस्तनु ॥<sup>५६</sup> “जगत् सर्वं शरीरं ते”<sup>५७</sup> इत्येभिर्मनुस्मृतिश्रीविष्णुपुराणश्रीरामायणवचनैरन्तर्यामिब्राह्मणे<sup>५८</sup> एकविंशत्या पर्यायैश्च चिदचिदात्मकस्य प्रपञ्चस्य ब्रह्मणश्च शरीरात्मभावो बोध्यते । विश्वरूपधरस्य भगवतः सर्वशरीरकत्वं योज्यत एव ।

शरीरातिरिक्तात्मस्वरूपप्रतिबोधनतत्परेण वेदार्थप्रतिपादनैदम्पर्यविरहितेन परमर्षिणाक्षपादेन लोके शरीरपदव्यवहार्यसर्वपदार्थानुगतलक्षणप्रतिपादनप्रवृत्तेन “चेष्टेन्द्रियार्थाश्रयं शरीरम्”<sup>५९</sup> इति सूत्रयत्ता त्रेधा-शरीरलक्षणस्य प्रतिपादनेऽपि तेषां लक्षणानां वेदे अन्तर्यामिब्राह्मणादिषु शरीरत्वेन व्यवहृतेष्वर्थेष्वनु-गमाभावः पश्यता लौकिकवैदिकसर्वप्रयोगानुगुणं शरीरलक्षणं दिदर्शयिषुणा भगवद्ब्रह्मानुवाचार्थेण श्रीभाष्ये “न विलक्षणत्वाधिकरणे”<sup>६०</sup> दार्शनिकान्तराभिमतशरीरलक्षणेषु दोषोद्भावनपूर्वं “यस्य चेतनस्य यद् द्रव्यं सर्वात्मना स्वार्थं नियन्तुं धारयितुं च शक्यं तच्छेषतैकस्वरूपं च तत्तस्य शरीरम्”<sup>६१</sup> इति वर्णितं शरीर-लक्षणमन्तर्यामिशरीरत्वेनाभिहितेषु पृथिव्यादिष्वपि समन्वेतीति तेषु मुख्यं शरीरत्वं सज्जाघटीति । अस्यां श्रीभाष्यपक्षे शरीरलक्षणत्रयकथने तात्पर्यं लक्षणत्रयस्य निष्कृष्टं रूपं त्रयाणां लक्षणानां शरीरपदप्रवृत्तिनिमित्तत्वे गौरवं चाभिप्रेत्यैतेषां त्रयाणां लक्षणानां मूलभूतं शरीरपदस्य लघुप्रवृत्ति-निमित्तमुपस्थापयत् “यस्य चेतनस्य यदवस्थमपृथक्स्मिद्धविशेषणं द्रव्यं यत्, तदवस्थं तत्तस्य शरीरम्”<sup>६२</sup> इति देशिकचरणैरन्यासिद्धाञ्जने निष्कृष्टं लघुशरीरलक्षणमपि शरीरपदव्यवहार्येषु सर्वेष्वग्रेषु सगच्छत इति अन्तर्यामिशरीरत्वेन श्रुतिप्रतिपादितानां पृथिव्यादीनां मुख्यं शरीरत्वं जाघट्यते ।

लोके ये शब्दा यदर्थवाचकत्वेन व्युत्पन्नाः, ते शब्दा निष्कर्षाविवक्षायां तत्पदार्थशरीरकब्रह्मवाचका इति सर्वशब्दशक्तिपर्यवसानभूमिं परं ब्रह्म । सर्वेषां रूपाणां जीवद्वारा परब्रह्माश्रितत्वसपत्तये सर्वेषां नाम्ना जीवद्वारा परब्रह्माभिधायकत्वसपत्तये च परेण ब्रह्मणा जीवद्वारा तत्र तत्रानुप्रविश्य नामरूपव्याकरण-मकारीति “स्यैव देवतेमास्तिस्त्रो देवता अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरोत्”<sup>६३</sup> इति श्रुत्या बोध्यते । वेदान्ते न लोकसिद्धा व्युत्पत्तिः पूर्यते न तु बाध्यते । घटपटादिशब्दानामपि शक्तिर्लोक-व्युत्पन्नघटपटाद्यचेतनवस्तुशरीरकजीवशरीरकपरब्रह्मपर्यन्तं ऋतं इति तत् परं ब्रह्मैव तेषां शब्दानां मुख्योऽर्थः । लौकिकेष्वर्थेषु ते ते शब्दा भावप्रधाननिर्देशन्यायेन भङ्गवता प्रयुज्यन्ते । तथा च बादरायणीयं सूत्रं “चराचरव्यपाश्रयस्तु स्यात्तद्व्यपदेशोऽभाकस्ताद्भावभावित्वात्” इति । परस्य ब्रह्मणः सर्वशब्द-शक्तिपर्यवसानभूमित्वादेव “नता स्म सर्ववचसा प्रतिष्ठा यत्र शाश्वती” इति “कार्याणां कारणं पूर्वं वचसा वाच्यमुत्तमम्”<sup>६४</sup> इति च स्मर्यते ।

अतः सर्वेषां शब्दानां लोकव्युत्पन्नतत्पदार्थशरीरकब्रह्माभिधायकत्वात् “सर्वं खल्विदं ब्रह्म”

<sup>५६</sup> श्रीविष्णुपुराणे १।२२।३८ ।

<sup>५७</sup> श्रीवाल्मीकिरामायणे युद्धकाण्डे १२०।२५ ।

<sup>५८</sup> बृहदारण्यकोपनिषदि ३।७।७-२७ ।

<sup>५९</sup> न्यायदर्शनसूत्रेषु १।१।११ ।

<sup>६०</sup> ब्रह्मसमीक्षायां २।१।३ ।

<sup>६१</sup> श्रीभाष्ये २।१।६ ।

<sup>६२</sup> न्यायसिद्धाञ्जने जडद्रव्यपरिच्छेदे ।

<sup>६३</sup> छान्दोग्योपनिषदि ६।३।३ ।

<sup>६४</sup> जितन्ते स्तोत्रे १।७ ।

“तत् त्वमसी”त्यादौ विशिष्टैक्यमेव बोध्यते न तु विशेषणस्य चेतनाचेतनप्रपञ्चस्य विशेष्येण ब्रह्मणा सह स्वरूपैक्यम् । अत्र सर्वपदविवक्षितस्य चेतनस्याचेतनस्य च सर्वस्य एकरूपमेव ब्रह्मतादात्म्यं बोध्यत इति न वैरूप्यप्रसक्तिः, न वा ब्रह्मणि दोषलेशप्रसक्तिः, नापि सामानाधिकरण्यममुख्यमिति भगवद्भामा-नुजाचार्यनिर्वाहे विशेषोऽवधेयः ।

#### दर्शनान्तरसंवादः

जातकर्मनामकरणादिसंस्काराणां तत्तच्छरीरकात्मसंस्काररूपतायां धर्मशास्त्रसमतत्वाभासकरण-संस्कारे आविर्भावमानैर्नामभिस्तत्तच्छरीरक आत्मैवाभिधीयते, तैर्नामभिः । शरीरमात्राभिधानमौपचारिक-मेवेत्यभिसन्धाय “देवदत्तो गच्छति यजदत्तो गच्छतीत्युपचारात् प्रयोगः”<sup>१५</sup> इति सूत्रयन् कणभुक् शरीर-वाचिशब्दः शरीरिपर्यन्ताभिधानस्य मुख्यत्व शरीरमात्राभिधानस्यौपचारिकत्व च समन्यते ।

न्यायकुसुमाञ्जलौ पञ्चमस्तबके “साक्षादधिष्ठातरि साध्ये परमात्मादीनां शरीरत्वप्रसङ्गः” इति पूर्वपक्षं प्रस्तुत्य “किमिदं शरीरत्वम्, यत् प्रसज्यते, यदि साक्षात् प्रयत्नवदधिष्ठेयत्वम्, तदिष्यत एव” इति समादधानं “एतेनेन्द्राग्निमादिलोकपालप्रतिपादका अप्यागमाः व्याख्याताः । सर्वावेशनिबन्धनश्च सर्वतादात्म्यव्यवहारः, आत्मैवेदं सर्वमिति” इति, “आवेशो ज्ञानचिकीर्षाप्रयत्नवत् सयोगः” इति च धृतिरूपहेतुनिरूपणावसरे भाषमाणो न्यायाचार्य उदयनाचार्यः परमात्मादेरीश्वरशरीरत्व शरीरवाचिशब्दानां शरीरिपर्यवसायित्वं सामानाधिकरण्यनिर्देशस्यावेशप्रयोज्यत्वोक्त्यं शरीरशरीरिभावनिबन्धनत्व च समन्यते ।

ग्रहैकत्वाधिकरणे<sup>१६</sup> “तथा व्योमशरीरोऽपि परमात्मा श्रुतौ श्रुतः । इज्यते वारिणा नित्यं यः खं ब्रह्मेति शब्दितः ॥ शब्दं ब्रह्मेति यच्चेदं शास्त्रं वेदाख्यमुच्यते । तदप्यधिष्ठितं सर्वमेकेन परमात्मना ॥ तथर्गवेदादयो वेदा प्रोक्तास्तेऽपि पृथक् पृथक् । भोज्यत्वेनात्मनातेऽपि चैतन्यानुगता सदा ॥” इति वार्तिके निरूपयन् मीमासाचार्यो भट्टकुमारिलः, तत्र “देहत्वोपपादनार्थं नियमनलक्षणसंभोगाधिष्ठानता संभोग-हेतुशब्देनोक्ता” इति, “द्वा सुपर्णा सयुजा सखायेत्यादि श्रुत्यालोचनया सर्वस्य साधारणचेतनद्वयाधिष्ठान-त्वावगते” इति च व्याचक्षाणो भट्टसोमेश्वरश्च “खं ब्रह्म” इत्यादिसामानाधिकरण्यनिर्देशानां शरीरशरीरिभाव-निबन्धनत्वं शरीरवाचिशब्दानां शरीरिणि पर्यवसानं परमात्मनः सर्वशरीरकत्वं च समन्यते ।

#### बहुविधस्याद्वैतवादस्य रामानुजदर्शने निर्वाहप्रकारः

श्रीरामानुजदर्शने नानाविधोऽप्यद्वैतवादो द्वैताविरोधेन मुख्यार्थपरतया निरुह्यते । तत्र ब्रह्मैकमेवेति प्रथमोऽद्वैतवादः । अयमनेकब्रह्मव्यक्तिनिषेधपरतया निरुह्यते । निरूढं च तथा जन्माद्यधिकरणश्रीभाष्ये ।

ब्रह्मैवास्ति नान्यदिति द्वितीयोऽद्वैतवादः । यथा देवदत्त एवास्ति नान्य इति लौकिकोऽद्वैतवादो देवदत्तगतवस्त्रयज्ञोपवीताद्यनिषेधेन देवदत्तसदृशमनुष्यान्तरनिषेधपरो निरुह्यते, तथा द्वितीयोऽयमद्वैतवादः सर्वस्यापि चेतनाचेतनप्रपञ्चस्य विशेषणतया विशिष्टब्रह्मान्तर्भावात्तदनिषेधेन ब्रह्मातिरिक्ततत्सदृशस्वतन्त्र-वस्तुनिषेधपरतया निरुह्यते । निरूढं च तथा “यथा चोलनृपः सम्राडद्वितीयोऽस्ति भूतले । इति तत्तुल्य-नृपतिनिवारणपरं वचः । न तु तद्भूत्यतत्पुत्रकलत्रादिनिवारकम् ॥ तथा सुरासुरनरब्रह्माण्डायुतकोटयः । क्लेशकर्मविपाकाद्यैरस्पृष्टस्याखिलेशितुः ॥ ज्ञानादिषाड्गुण्यनिधेरचिन्त्यविभवस्य ताः । विष्णोर्विभूतिमहिम-समुद्रद्रव्यविप्रुषः ॥ यथैक एव सविता न द्वितीयो न भस्तले । इत्युक्त्या न हि सावित्रा निषिध्यन्तेऽत्र

<sup>१५</sup> वैशेषिकदर्शनसूत्रेषु २।१२ ।

<sup>१६</sup> पूर्वमीमांसायाम् ३।१।७ ।

रश्मयः ॥ यथा प्रधानसख्येयसख्यायां नैव गण्यते । सख्याऽपृथक्सती तत्र सख्येयान्यपदार्थवत् ॥<sup>१९</sup>  
इत्याचक्षार्णैर्यामुनिभिः । अन्यादि शब्दानां सदृशान्यपरत्व लोकमीमासादिसिद्ध स्वीकृत्यैव निर्वाहः कृतः ।

जीवानामैक्यमिति तृतीयोऽद्वैतवादः । स. “नानात्मानो व्यवस्थातः”<sup>२०</sup> इति न्यायेन जीवानां स्वरूपतो मिथो भिन्नतेऽपि ज्ञानैकाकारत्वेन प्रकारैक्यात् “पण्डिता समदर्शिनः”<sup>२१</sup> इति गीतोक्तसाम्यपरतया निरुह्यते । निरुद्धं च तथा श्रीभाष्ये जिज्ञासाधिकरणे महासिद्धान्ते ।

जगद्ब्रह्मैक्यमिति तुर्योऽद्वैतवादः । अयमपि जगद्वाचिशब्दानां जगच्छरीरकब्रह्माभिधायित्वाद्विशिष्टैक्य-परतया निरुह्यते ।

जीवब्रह्मैक्यमिति पञ्चमोऽद्वैतवादः । अयं “तत् त्वमसि” इत्यादौ विशिष्टैक्यपरतया “सर्वभूत-स्थित यो मा भजत्येकत्वमास्थितः” इत्यादौ प्रकारैक्यपरतया च निरुह्यते ।

श्रीरामानुजदर्शने आपाततो विरुद्धार्थानां वचनानां समन्वयस्य प्रकारः

“पृथगात्मानं प्रेरितारं च मत्वा”<sup>२२</sup>, “ज्ञाज्ञौ द्वावजावीशनीशौ”<sup>२३</sup>, “क्षरं प्रधानमृताक्षरं हरः क्षरात्मना-वीशते देव एक”<sup>२४</sup>, “द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया”<sup>२५</sup>, “प्रधानक्षेत्रज्ञपतिर्गुणेश”<sup>२६</sup> “भोक्ता भोग्यं प्रेरितारं च मत्वा”<sup>२७</sup> इत्याद्या भेदश्रुतयश्चिदचिद्विशिष्टे ब्रह्माणि विशेषणविशेष्ययोर्भेदे तत्परा । अभेदश्रुतयोऽन्तर्यामि-ब्राह्मणादिघटकश्रुतिप्रतिपन्नशरीरात्मभावनिरुद्धचिदचिद्विशिष्टसंपन्नब्रह्माद्वैतपरा । “नित्यकल निमिषत्रय शान्तं निरवद्य निरञ्जनम्”<sup>२८</sup> “साक्षीचेता केवलो निर्गुणश्च”<sup>२९</sup> इत्याद्याः निर्गुणश्रुतयो ब्रह्माणि हेयगुणनिषेधपरा । “पराऽस्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च”<sup>३०</sup> इत्याद्याः सगुणश्रुतयो ब्रह्माणि कल्याणगुण-विधानपरा । अयमर्थः “अपहतपाप्मा”<sup>३१</sup> इत्यादिना “अपिपास” इत्यन्तेन हेयगुणान् निषिध्य “सत्यकामः सत्यसंकल्पः” इति कल्याणगुणौ विदधानया श्रुत्या सत्याप्यते । “सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म”<sup>३२</sup> “विज्ञानं यज्ञं तनुते”<sup>३३</sup> इति ब्रह्मणो जीवस्य च ज्ञानस्वरूपता प्रतिपादयन्त्य श्रुतयस्तयाः स्वयं प्रकाशत्वे तत्पराः । “य सर्वज्ञः स सर्ववित्”<sup>३४</sup> “एष हि द्रष्टा स्प्रष्टा श्रोता रसयिता मन्ता बोद्धा”<sup>३५</sup> इति ब्रह्मणो जीवात्मनश्च ज्ञातृत्वप्रतिपादिका श्रुतयो धर्मभूतज्ञानाश्रयत्वपरा । तेजस्त्वेन सजातीयत्वेऽपि विरुद्धधर्माश्रयत्वेन भिन्नयोर्दीपप्रभाद्रव्ययोः प्रभाप्रभावद्रूपेण धर्मधर्माभाववत् ज्ञानत्वेन सजातीयत्वेऽपि प्रत्यक्त्वविषयित्व-रूपविरुद्धधर्माश्रयत्वेन भिन्नयोरात्मस्वरूपतद्गतज्ञानयोर्धर्मधर्माभाव उपपद्यते । “कस्मिन् भगवो विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवतीति”<sup>३६</sup> “स्तब्धोऽस्युततमादेशमप्राक्ष्य । येनाश्रुतं श्रुतं भवत्यमतमत-मविज्ञातं विज्ञातमिति”<sup>३७</sup> इति एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानस्य सिद्धिं प्रतिजानानां श्रुतया, सूक्ष्मचिद-

<sup>१९</sup> ईश्वरसिद्धौ १६-२४ ।

<sup>२०</sup> भगवद्गीतायाम् ५।१८ ।

<sup>२१</sup> श्वेताश्वतरोपनिषदि १।६ ।

<sup>२२</sup> श्वेताश्वतरोपनिषदि ४।६ ।

<sup>२३</sup> श्वेताश्वतरोपनिषदि १।१२ ।

<sup>२४</sup> श्वेताश्वतरोपनिषदि ६।११ ।

<sup>२५</sup> छान्दोग्योपनिषदि ८।७।१ ।

<sup>२६</sup> तैत्तिरीयोपनिषदि २।५ ।

<sup>२७</sup> प्रश्नोपनिषदि ४।६ ।

<sup>२८</sup> छान्दोग्योपनिषदि ६।१।२-३ ।

<sup>२९</sup> “व्यवस्थातो नाना” इति वैशेषिकदर्शने १।५।२० सूत्रम् ।

<sup>३०</sup> श्वेताश्वतरोपनिषदि १।६ ।

<sup>३१</sup> श्वेताश्वतरोपनिषदि १।१० ।

<sup>३२</sup> श्वेताश्वतरोपनिषदि ६।१६ ।

<sup>३३</sup> श्वेताश्वतरोपनिषदि ६।१६ ।

<sup>३४</sup> श्वेताश्वतरोपनिषदि ६।८ ।

<sup>३५</sup> तैत्तिरीयोपनिषदि २।१ ।

<sup>३६</sup> मुण्डकोपनिषदि १।१।६ ।

<sup>३७</sup> मुण्डकोपनिषदि १।१।३ ।

चिद्विशिष्ट कारणब्रह्मस्थूलचिद्विशिष्ट ब्रह्मकार्यं जगदिति कारणकार्ययोरेकद्रव्यत्वादेकस्योपादानकारणस्य ज्ञानेन तदुपादाना कार्याणा सर्वेषा ज्ञानं सभवतीति प्रतिपादने तत्परा । “तत् तेजोऽसृजत्”<sup>८६</sup> “तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशं सभूतः । आकाशाद्वायुः । वायोरग्निः । अग्नेरापः । अद्भ्यः पृथिवी । पृथिव्या ओषधयः । ओषधीभ्योऽन्नम् । अन्नात् पुरुषः”<sup>८७</sup> “एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च”<sup>८८</sup> इत्याद्याः भेदप्रपञ्चसृष्टिप्रतिपादिकाः श्रुतयः “सन्मूला सोम्येमाः सर्वाः प्रजा सदायतना सत्प्रतिष्ठा”<sup>८९</sup> “एतदस्म्यमिदं सर्वम्”<sup>९०</sup> “सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानीत शान्तं उपासीत”<sup>९१</sup> इति श्रुत्यनुरोधेन ब्रह्मात्मकभेदप्रपञ्चप्रतिपादनपरा । “यत्नं हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति”<sup>९२</sup> “यत्नं त्वस्य सर्वमात्मैवाभूतं तत् केन किं पश्येत्”<sup>९३</sup> इत्याद्या भेदप्रपञ्चनिषेधश्रुतयोऽब्रह्मात्मकस्वतन्त्राभेदप्रपञ्चनिषेधपरा । गन्धक्षय-पार्थिवकणग्रहणासमर्थेन प्राणेन यथा पार्थिवकणान्नितोऽपि गन्धाः स्वतन्त्रो गृह्यते, यथा चात्मग्रहणासमर्थेन चक्षुषाऽत्माश्रितोऽपि देहः स्वतन्त्रो गृह्यते, तथा ईश्वरग्रहणासमर्थ्या प्रत्यक्षानुमानाभ्यां सर्वेश्वरधार्योऽपि चेतनाचेतनप्रपञ्चः स्वतन्त्रवस्तुरूपेण गृह्यते इति तन्निषेध उपपद्यते । जीवाद्वैतवचनानि प्रकारैक्यपराणि । जीवभेदनिषेधवचनानि प्रामाणिकस्वरूपभेदव्यतिरिक्तदेहात्माभिमाननिबन्धनदेवत्वादिभेदनिषेधपराणि । एवमन्येषामपि विरुद्धार्थत्वेन प्रतीयमानानां वचनानामविरुद्धार्थपरतया निर्वाहो भगवद्रामानुजदर्शने सपाद्यते । विस्तरस्त्वाकरे द्रष्टव्यः ।

नित्यं हेयगुणावधूननपरा नैर्गुण्यवादा श्रुतौ  
मुख्यार्थास्सगुणोक्तयः शुभगुणप्रख्यापनाद् ब्रह्मणः ।  
अद्वैतश्रुतयो विशिष्टविषया निष्कृष्टरूपाश्रया  
द्वैतोक्तिस्तदिहाखिलश्रुतिहितं रामानुजीयं मतम् ॥  
दृष्टेऽपहृत्यभावादानुमिति विषये लाघवस्थानुरोधा-  
च्छास्त्रेणैवावसेये विहितं विरहिते नास्तिकत्वप्रहाणात् ।<sup>१</sup>  
नाथोपज्ञं प्रवृत्तं बहुभिरुपचितं यामुनेयप्रबन्धै-  
• स्त्रातं सम्यग्यतीन्द्रैरिदमखिलतमं कर्शनं दर्शनं न ॥  
श्रुत्यन्तैकान्ततर्कक्रमगरिमधृतौ तूलवच्छैलवर्गं  
स्तत्सिद्धब्रह्मबोधद्युमणिरुचितमतस्तोमकल्पोज्यं जल्पः ।  
मोक्षोपायैकराज्ये तदितरविधयः किङ्करत्वं भजन्ते  
मुक्तानन्दामृतैकोदधिपूषतकणस्पर्धिनोऽन्ये पुमर्थाः ।  
पारावर्त्य विविच्य प्रथममवितथैरागमैस्तत्त्ववर्गे  
संसारे तीव्रं भीतिं परसमधिगमे तीव्रनिष्पन्नरागः ।  
कञ्चिद्विद्याविशेषं सपरिकरमधिष्ठाय शान्तान्तरायं  
सपद्यब्रह्मभुङ्क्ते निरुपधिकमनावृत्तिरित्थं श्रुतार्थः ॥

<sup>८६</sup> छान्दोग्योपनिषदि ६।२।३ ।

<sup>८८</sup> मुण्डकोपनिषदि २।१।३ ।

<sup>८९</sup> छान्दोग्योपनिषदि ६।७।७ ।

<sup>९०</sup> बृहदारण्यकोपनिषदि ४।५।१५ ।

<sup>९१</sup> तैत्तिरीयोपनिषदि २।१ ।

<sup>९२</sup> छान्दोग्योपनिषदि ६।७।६ ।

<sup>९३</sup> छान्दोग्योपनिषदि ३।१४।१ ।

<sup>९४</sup> बृहदारण्यकोपनिषदि ४।५।१५ ।

## भारवे स्वकाव्यार्थगौरवानुसन्धानम्

डा० सत्यव्रत सिंहः

भारवेर्यगौरवमिति सूक्ति परम्परात प्रथते । सस्कृतकाव्यरत्नकोषे भारवे. काव्यरत्नस्थ परिचयो वस्तुतोऽनयैव प्रत्यभिज्ञानमुद्रया सम्पाद्यते । ये खलु भारवे काव्यपाकस्य रसयितार तेषा-मानन्दोद्गारोऽप्यनयैव वचोभङ्गया बहिविजृम्भते । कवयोऽपि ये भारवेः काव्यप्रस्थानमनुसरन्ति तेऽपि तदीयमर्थगौरवमेव पुर पश्यन्त दृश्यन्ते । केन प्रवर्तितोऽय भारविकाव्यस्यार्थगौरववाद ? इति विमर्शे क्रियमाणे भारविरेव भावितस्वकाव्यः प्रवर्तयिता स्वकाव्यसम्बन्धिनो वादस्यास्य प्रतिभाति । स्वकाव्यं कुर्वाणो भारविस्तन्निष्ठमर्थगौरव तदात्वे न कथमपि भावयितुमलमिति भवेत् केषाञ्चन मतिः । यतो हि केचन काव्यतत्त्वविद कवेर्भावकत्व नानुजानन्ति यथोक्त काव्यमीमासायाम्<sup>१</sup>—

‘कश्चिद्वाचं रचयितुमलं श्रोतुमेवापरस्तां  
कल्याणी ते मतिरुभयथा विस्मयं नस्तनोति ।  
नह्येकस्मिन्नतिशयवतां सन्निपातो गुणाना-  
मेकः सूते कनकमुपलस्तत्परीक्षाक्षमोऽन्यः ॥

यस्यायमाशय —‘कारयित्री प्रतिभा कवित्वे निबन्धनम्, भावयित्री च प्रतिभा भावकत्वे, कवि काव्यं रचयितुमर्हं, सहृदयश्च तद्रसयितुम्, नैकस्मिन् वस्तुनि सौत्कर्षा गुणा सन्निपतन्ति, यत खल्वेक-पाषाण सुवर्ण जनयितुमलम्, अपरश्च तत् परीक्षितुम् ।

किन्तु मतमिद पूर्वापक्षीकुर्वतामतमन्यत्र सिद्धान्तित कविराजेन राजशेखरेण<sup>२</sup>—

‘यदान्तरं वेत्ति सुधीः स्ववाक्यपरवाक्ययोः ।  
तदा स सिद्धो मन्तव्यः, कुकविः कपिरेव वा ॥’

यस्याय भावः—‘स्वकाव्य रचयन्नपि यस्तन्निष्ठमर्थतत्त्व भावयति, स्वकृतिव्यापृतस्यापि यस्य स्वकृति-परकृत्योरन्तरज्ञान सुस्थितम्, स्वकृतेष्व रामणीयके काचन मनोनिर्वृति । स एव वस्तुत काव्यसिद्ध. रससिद्धो वा कवि कवीश्वरो भवति, नापर यः स्ववाक्य-परवाक्ययोर्विवेकमृढ कपिकृत्यमाचरन् कवि-मन्य प्रगल्भते ।

सिद्धान्तोऽय श्रीमतामभिनवगुप्तपादाचार्याणा ‘सरस्वतीतत्त्व’ दर्शयता वचसाप्यनेन सुतरा प्रमाणितः<sup>३</sup>—

‘अपूर्वं यद्वस्तु प्रथयति विना कारणकलां  
जगद्ग्रावप्रल्यं निजरसभरात् सारयति च ।  
क्रमात्प्रल्योपाख्याप्रसरसुभगं भासयति तत्  
सरस्वत्यास्तत्त्वं कविसहृदयाख्यं विजयते ॥

<sup>१</sup> काव्यमीमांसा—चतुर्थोऽध्यायः ।

<sup>२</sup> काव्यमीमांसा चतुर्थोऽध्यायः ।

<sup>३</sup> ध्वन्यालोकलोचनम्—आद्यः मङ्गलश्लोकः ।

यस्यायमर्थः—‘सरस्वतीतत्त्व न केवलकविरूप न वा केवलसहृदयरूपम्, कविसहृदयाख्य हि तम् । कारयित्रीभावयित्वो प्रतिभयो सामरस्यमेव कविसिद्धयै काव्यसिद्धयै वा समर्थ न वैमनस्यम् ।

कवित्वस्य सिद्धान्तरहस्यमिदं हृदयङ्गमीकृत्य स्पष्टमेव निर्णेतुं शक्यते यत् स्वकाव्यं कुर्वतोऽपि भारवे स्वकाव्यभावकत्वं न विचारदुःस्थमथ च स्वकाव्यवृत्त्यर्थगौरवं स्वयं सवेदयमानस्य तस्य स्वेतरान् प्रत्याययितुं यो हृदयसरम्भस्तोऽपि साधीयानेव ।

कुत्र भारविणा स्वकाव्यसमवेतमर्थगौरवं स्वयं प्रकाशितमिति चिन्ताया ‘किरात’ काव्यस्य द्वितीय-सर्गे सप्तविंशतितमं श्लोकोऽयं पुरं स्फुरन् दृश्यते—

‘स्फुटता न पदैरपाकृता न च न स्वीकृतमर्थगौरवम् ।

रचिता पृथगर्थता गिरां न च सामर्थ्यमपोहितं क्वचित् ॥

नात्र श्लोके कवि स्वकीयमर्थगौरवं साक्षाद् वक्ति । अत्र हि युधिष्ठिरमुखाद् भीमवचसः<sup>४</sup> पूर्वाभिनन्दित-मुपपत्तिमत्त्वमूर्जिताश्रयत्वञ्च प्रकारान्तरेणाभिधीयमानं दृश्यते । किन्तु किरातकाव्यभावनाभिमुखानां मनसु वाक्यार्थादस्मादतिरेकेण वर्तमानमतिरमणीयं विचारभोग्यं ‘भारवेरर्थगौरवं’मिति रूपं यदन्तर्धानं परिस्फुरति तत्रास्ति कश्चित् कवेरपि मनःसरम्भः । ‘न च न स्वीकृतमर्थगौरवं’मिति पदजाते किमप्यस्ति वैशिष्ट्यं यत्खलु भारवे काव्यार्थतत्त्वज्ञानां भावनासु ‘भारवेरर्थगौरवं’मिति रूपेण प्रतिफलति । भीमवचसः अर्थगौरवस्तव कविवचसः अर्थगौरवस्तवे परिणममानो वस्तुतः कवे प्रतिभा-विशेषमेवाभिव्यनक्ति । कथमिति चेदित्थं गृह्यताम्—कुत्र पदैः स्फुटता नापाकृता ? कुत्र च तैरर्थगौरवं न न स्वीकृतम् ? कुत्र तेषां पुनरुक्तार्थता न दृष्टचरी ? कुत्र च तद्वटितवाक्यानां परस्परमेकसूत्रता विराजते ? इत्यादि प्रश्ना अत्र समुल्लेख्यः । एषा समाधानं वस्तुतोऽस्यैव ‘स्फुटता न पदैरपाकृते’-त्यादिश्लोकस्याव्यवहितपूर्ववर्तिनि तत्सब्रह्मचारिणी श्लोके दृश्यते<sup>५</sup>—

‘अपवर्जिताविकलवे शुचौ हृदयग्राहिणि मङ्गलास्पदे ।

विमला तव विस्तरे गिरां मतिरादर्श इवाभिव्यज्यते ॥

अत्र हि भीमगिरा विस्तरस्य गुणाभिधानं सहृदयहृदये कविगिरा विस्तरस्यैव गुणमहिमानमभिव्यनक्ति । एतदभिप्रायाविवर्णनमन्तरा भीमस्य गिरा विस्तरस्येदृग्वक्त्रविच्छित्तिविशिष्टत्वं न कस्यापि हृदयमावर्जयति, प्रागेव भारविकाव्यपाकरसिकानाम् । विशेषणवक्त्रत्वं नाम प्रस्तुतौचित्यानुसारि सकलसत्काव्यजीवितत्वेन लक्ष्यते यथोक्तं वक्रोक्तिजीवितकृता—

‘स्वमहिम्ना विधीयन्ते येन लोकोत्तरश्रियः ।

रस-स्वभावालङ्कारास्तद्विधेयं विशेषणम् ॥

अत्रापि विशेषणानां तथा माहात्म्यं तथा च वर्ण्यवस्तुस्वभावसौन्दर्यसमुल्लासकत्वं यथा भारवि-भीमयो परस्परं सम्बन्धं उपमानोपमेयरूपो निरर्गलं व्यक्तिमायाति । कथमिति चेत् ? भीमवचसो गुणसवर्णनं कविवचसो गुणसवर्णनमिव हृदयं स्पृशति । कविगिरा विस्तर एव काव्यं भवति । यत्र सर्वप्रथमतया शब्दार्थयो वैकल्याणपवर्जनमदोषत्वं वा कवीनां काव्यलक्षणविधायिनां वा नितरामभीष्टम् ।

<sup>४</sup> किरातार्जुनीयम्—द्वितीयसर्गः (‘विहितां प्रियया मनः प्रियामथ निश्चित्य गिरं गरीयसीम् । उपपत्तिमूर्जिताभयं नृपमूचे वचनं वृकोदरः ॥’ इत्युपक्रमः उवलतस्तव जातवेदसः एतत् वैरिभूतस्य चेतसि । विदध्यातु शमं शिवेतरा रिपुनारी नयनाम्बुसंततिः ॥ इत्यन्तश्च सन्दर्भः) ।

<sup>५</sup> किरातार्जुनीयम्—२-२६ ।



तदनन्तरं तयो शुचित्वमपेक्षितं यत्खलु सगुणत्वस्य नामान्तरम् । यच्च शब्दार्थशासनज्ञानमात्रविचक्षणानां चिरन्तनानां काव्यलक्षणविधायिना विमर्शे शब्दार्थधर्मत्वेनाभाति, यस्य च काव्यार्थतत्त्वज्ञानां चेतःसुरसधर्मतयोपचरितं किमपि स्वसवेदनैकविषयं तत्त्वमाविर्भवति । द्वयोरप्येतयोरतिरेकेण स्पृहणीयं, सारभूतं सधारकञ्च यत्तत्त्वान्तरं, 'सद्यः परनिर्वृत्तिकरं' 'कान्तासमिततयोपदेशयुक् च' तदेवात्र 'हृदयग्राहि' 'मङ्गलास्पद' च प्रतिपन्नं यत् किमप्यनलङ्कृतमेव निकामरामणीयकं विभर्ति, यत्र समवहितस्य च कवेरलङ्कारा पृथक्प्रयत्ननिर्वर्तनं नापेक्षन्ते । एव भूत एव काव्यस्वरूपे गिरा विस्तरे निर्मलादर्श इव कवेर्मतिर्ज्ञातव्यवभासमाना सहृदयहृदयेभ्यः स्वदते ।

इत्थमभिप्रायोऽयं निर्गलति यद् भीमोक्तं काव्यमिवादोषं सगुणं रसात्मकञ्च चकारि, अतएव च तत्र पदानां पदगुम्फानां च किमपि सौभाग्यं तदर्थानाञ्च किमपि गौरवं निरायासमभिवृश्यत इति । अत्रेदमवश्यमवधारणीयं यत्र भारविः शास्त्रकविर्यं खलु भीमवचोवर्णने काव्यालङ्कारशास्त्रसिद्धान्तान् विधत्ते । कविर्यं प्रतिभाव्युत्पत्तिमान् कश्चन महाकविर्यं खलु रसकविरिति सहृदयैरुच्यते । सारस्वतोऽयं भारविकविर्यस्य काव्यसारस्वती जन्मान्तरसंस्कारैः किरातकाव्ये प्रवर्तमाना दृश्यते । अतो हेतोः काव्यलक्षणकाराणां केषाञ्चन काव्यलक्षणवचनं हृदि निधाय नोच्यते कविनाऽत्र किमपि । यदुच्यतेऽत्र निर्दिष्टे श्लोकद्वये तत्रार्थगौरवभर एवैतादृशो यद् भारविसम्मतं 'काव्य'स्वरूपं सुखमेवावबोद्धुं शक्नुवन्ति सहृदयाः । यदिदं भारवे मतेन काव्यस्वरूपं प्रकाशते तदनुहार्येव मम्मटाचार्याणां काव्यप्रकाशिकृता 'तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुनः क्वापीति'<sup>१</sup> काव्यलक्षणं सस्कृतकाव्यरसिकेष्वद्य भूमना प्रचलितं विभाव्यते । वस्तुतः 'स्फुटता न पदैरपाकृते'त्यादि रूपं कविशब्दं यत्नतः प्रत्यभिज्ञातस्सर्वेषामेव किरातकाव्यरसिकानां कृते किमपि दिव्यं चक्षुरिवाभाति । एतच्छब्दार्थप्रत्यभिज्ञाविकाससहृदया सहृदयाः भारविकाव्यं महता मनःसाधना रसयन्तः पराञ्च प्रीतिमधिगच्छन्तः 'भारवेर्यगौरव'मिति गिरो गिरन्तो नितरां स्वरसज्जता प्रमाणयन्तः सदृश्यन्ते ।

स्वकाव्यनिर्माणसमकालं स्वकृतप्रसन्नपदसन्धानसम्पदं तन्निष्ठमर्थगौरवभरं च परामृशतः भारवे-नापराधं कश्चिदिति पूर्वमावेदितमपि पुनरावेदयितुमुत्सहामहे नानाश्चिन्मनोहरो यो वैचित्र्यसङ्कुमार्य-सकीर्णं कवीनां मध्यमो मार्गो यत्र मार्गद्वितयस्य सम्पदं स्पर्धया कयाचन वर्तन्ते स एव भारविकवे-मार्गः । एतन्मार्गमनुगच्छन्तः कवयः भारवेरिवार्थगौरवमहिता पदरचना भारवेरिव च परिस्फुट-पदनिवेशपरिस्पन्दमर्थगौरवं स्वकाव्येषु सनिवेशयितुमर्हा नान्यथा ।

कुतो भीम-युधिष्ठिरयोः सभाषाप्रसङ्गेऽत्र किरातकाव्ये सहृदयसवेदनीयमर्थगौरवमभिवृश्यते न वैयासिके महाभारते सर्वस्यास्य काव्यबन्धस्य प्रेरणास्रोतसीत्यपि विचारमर्हति । यद्विम्बे तदेव प्रतिबिम्बे इति न्यायस्य कुतोऽत्र सर्पमार इति नायं प्रश्नोऽत्र प्राप्तावसरः । प्रसभवेदिना महर्षिणा परमकारणिकेन व्यासेन महाभारतं निर्मितम्, 'प्रशमाभरणस्य पराक्रमस्य'<sup>२</sup> च रहस्यवेदिना भारविणा किरातार्जुनीय रचितमिति क्वात्र बिम्बप्रतिबिम्बन्यायस्य सन्निपातः ? महाभारतकिरातार्जुनीययोस्तु वस्तु प्रतिवस्तु-न्याय एव तत्र-तत्र दृष्टिगोचरतामायाति । क्षात्रधर्ममनुसृत्य युद्धमारब्धुमाग्रहपरो भीमसेनः महाभारतं<sup>३</sup> युधिष्ठिर धर्मराजमुत्साहयन्नेव वक्ति—

<sup>१</sup> काव्यप्रकाशः १-४ ।

<sup>२</sup> किरातार्जुनीयम्-२-३२ ।

<sup>३</sup> महाभारत-वनपर्व १३, २३, २४; ३३-५३-१६ ।

भवान् धर्मो धर्म इति सततं व्रतकशितः । कच्चिद्राजन् न निर्वेदादापन्नः क्लृबजीविकाम् ॥  
 यस्य धर्मो हि धर्मार्थं क्लेशभाग् न स पण्डितः । न स धर्मस्य वेदार्थं सूर्यस्यान्धः प्रभामिव ॥  
 यस्य चार्थार्थमेवार्थः स च नार्थस्य कोविदः । रक्षेत भूतकोऽरण्ये यथा गास्तादुगेव सः ॥  
 “श्रोत्रियस्येव ते राजन् मन्दकस्याविपश्चितः ॥ अनुवाकहता बृद्धिर्नैषा तत्त्वार्थदर्शिनी ॥

किन्तु किरातकाव्ये<sup>१</sup> कविप्रतिभाविष्ट इव भीमो युधिष्ठिर प्रति युद्धनयमेवमुपन्यस्यति—

“वतसृष्वपि ते विवेकिनी, नृप ! विद्यासु निरुद्धिभागता ।

कथमेत्य मतिर्विपर्ययं, करिणो पङ्कमिवावसीदति ॥

विधुर किमतः परं परै रवगीतां गमिते दशामिमाम् ।

अवसीदति यत्सुरैरपि, त्वयि संभावितवृत्तिपौरुषम् ॥”

न पूर्वत्र रामणीयक नास्ति किन्त्वत्रापि नैजमेव किमपि रामणीयक सहृदयाना मनोनयन विलोभयति । कारण त्वदमेव प्रतिभाति यन्न भारवि केवल महाभारतस्य शब्दार्थविज्ञानेन परितुष्यति, अपितु परया श्रद्धया तत्रत्य रहस्य भृश परामृशति, परामृशश्च तत्र मनोलय प्राप्नोति । कवेर्मनोलयस्य समाधेर्वाज्यं महिमा यद् यदर्थवस्तु तेन वर्णनाविषयीक्रियते तत्र किमपि नव सौभाग्य सक्कामति । ‘यदिहास्ति तदन्यत्र यत्नेहास्ति न तत् क्वचिदि’तिरूपं महार्थगौरव मास्तु भारविकाव्ये, नास्ति च तत्, यतो हि तत्र महाभारतमेव केवलमधिकृतम्, किन्तु भारवेभविनादीधिकाया प्रतिफलित महाभारतीयमर्थगौरव तथा भारवीय सजायते यथा किरातकाव्यरूपेण महाभारतमेवाशाशिकया पुनरवतीर्णमिति मतिर्भवति ।

किञ्चिन्नगूढ निजहृदयसम्मत स्वयमतिविभावितञ्च विवक्षुभारवि किरातकाव्ये व्यापृत । न महाभारतकविरिव भारवि किरातकाव्ये दहरादिविधामिव रहस्यनिर्भरा प्रतिस्मृतिविद्या प्रववतुमलम् प्रवक्तुकामो वा । स तु महाकवि काञ्चन काव्योपनिषद निर्माति यत्सूक्तय यथा तत्काल मन्त्रकल्पा सहृदयजनैरमन्यन्त तथाऽद्यापि तथैव मननार्हा भृश चर्वणाहर्षिच लक्ष्यन्ते । दृश्यता द्वित्रा दृष्टान्ताय सूक्तय<sup>१०</sup>—

“पथश्चयुतायां समितौ रिपूणां धर्म्यां दधानेन धुरं चिराय ।

त्वया विपत्स्वप्यविपत्तिरम्यमाविकृतं प्रेम परं गुणेषु ॥

विधाय विध्वंसमनात्मनीनं शमैकवृत्तेर्भवतश्छलेन ।

प्रकाशितत्वन्मतिशीलसाराः, कृतोपकारा इव विद्विषस्ते ।

लभ्या धरित्री तव विक्रमेण ज्यायाश्च वीर्यास्त्रबलैर्विपक्षः ।

अतः प्रकर्षाय विधिर्विधेयः, प्रकर्षतन्त्रा हि रणे जयश्रीः ॥

यद्यपि सूक्तय इमाश्चरनिर्वृत्तं किमपि लक्ष्यीकृत्य रचिता किन्तु प्रतिभावलसरम्भ कवेरेतावान् यद-  
 द्यतन चीनाक्रान्त भारतमुद्दिश्येव रचिता इति—निपुण निगूढ प्रतीयते । अतो निश्चितमिदं यद् भारवे-  
 काव्यार्थगौरव न निजगूह एव स्थितिशीलं, न वा निजसुहृद्भवनेषु गमनाय प्रवृत्तमपि तु शश्वद्भारत-  
 कुतूहलीव विश्वकुतूहलीव वा परिसञ्चरद् विद्यातते । कविरय भारवि. यदि स्वनिर्मित बाङ्गमधु स्वय  
 लिहन्, सहृदयान् स्वकाव्यरसिकानन्यान्पि सर्वान् तन्माधुर्यमभिज्ञापयन् ‘न च न स स्वीकृतमर्थगौरव’मिति  
 वदति तत् किमाश्चर्यम् ? यतो हि ‘इदमीदृगनीदृगाशय. प्रसभ वक्तुमुपक्रमेत क.’ ।

<sup>१</sup> किरातार्जुनीयम्—२-७,६ ।

<sup>१०</sup> किरातार्जुनीयम् द्वितीय सर्गः ।

## साङ्ख्ययोगयोस्तत्त्वज्ञानम्

पं० श्रीहरिराम शुक्लः

इह खलु धर्मार्थकाममोक्षाद्येषु चतुर्विधेषु पुरुषार्थेषु मोक्षस्य परमपुरुषार्थत्वमिति समेषामप्यास्तिकदर्शनिकानां सिद्धान्तः । तस्यास्य मोक्षस्य कृते व्यासकणादाक्षपादकपिलपतञ्जल्यादिभिर्दर्शनिकैर्महर्षिभिः तानि तानि दर्शनानि सूत्ररूपेणाधिकारिणा जनानामनुग्रहायोपदिष्टानि । एषा समेषामपि दर्शनानामध्ययने साधनचतुष्टयसम्पन्नानामेवाधिकार इति 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासे'ति ब्रह्मसूत्रभाष्याद्यालोचनेन स्फुटं जायते । इतरेषामपि दर्शनानां मोक्षफलकतया मुमुक्षुणामेव तत्राधिकार इत्यर्थं एव सिद्धयति । सा खलु मुमुक्षा इहामुत्रार्थफलभोगविरागादिकं विना न सम्भवतीत्यतस्तेषामप्यधिकारिविशेषणत्वं सिद्धं भवति ।

सर्वेषामप्यास्तिकदर्शनानां वेदप्रामाण्यविषये ऐकमत्यमस्ति । तेन च परलोकविश्वासो ज्ञानात्पूर्वं वेदप्रतिपाद्यानां वर्णाश्रमसामान्यधर्माणामनुष्ठानञ्च सर्वैरपि आवश्यकं मन्यते । धर्मार्थकामाख्येषु पुरुषार्थेषु लोकानां प्रवृत्तिरपि सर्वैर्दर्शनिकैरनुमन्यते ।

“यदहरेव विरजेतदहरेव प्रव्रजेत्” इत्याद्या श्रुतयः,

अनधीत्य द्विजो वेदाननुत्पाद्य तथात्मजान् ।

अनिष्ट्वा चैव यज्ञाश्च मोक्षमिच्छन्ब्रजत्यध ॥

इत्याद्याः स्मृतयश्चामुमेवार्थमुपोद्वलयन्ति ।

किम्बहुना, वर्णाश्रमसामान्यधर्माणामनुष्ठानं चित्तशुद्धिद्वारा विविदिषां प्रति आवश्यकमिति हि तेषामाशयः । अत एव—

“तमेतं वेदानुवचननेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽज्ञाशक्तेन” इत्यादिश्रुतौ यज्ञादीनां विविदिषां प्रत्युपयोगिता स्फुटं प्रतिपादिता ।

सोऽयं परमः पुरुषार्थो मोक्षो ज्ञानादेव भवतीत्यत्रापि प्रायः समेषामपि दर्शनिकानामस्ति ऐकमत्यम् । श्रुतयः खलु ‘तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यं पन्थां विद्यतेऽयनाय’, “तरति शोकमात्मवित्”, “अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते”, “आत्मा वारे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः” इत्याद्याः शतश आत्मज्ञानमेव मोक्षोपायत्वेन महता दार्ढ्येन प्रतिपादयन्ति ।

मोक्षोपायभूतस्य ज्ञानस्य स्वरूपं तैस्तैर्दर्शनिकैः यद्यपि प्रतिपादितमस्ति, तथापि ‘नास्ति साङ्ख्यसमं ज्ञानं नास्ति योगसमं बलम्’ इत्यादिवचनेषु साङ्ख्यसम्मतज्ञानस्य सर्वोत्कृष्टत्वप्रतिपादनात् योगस्य च तत्सहभूतत्वात् । किम्बहुना, तत्त्वज्ञानप्रक्रियायास्तत्स्वरूपस्य च साङ्ख्योक्तस्य प्रायो योगिनामपि सम्मतत्वात् तदुभयदृष्ट्या तत्त्वज्ञानस्वरूपमत्र निबन्धे किञ्चिदुपहरामि ।

तत्र ‘आत्मा वारे द्रष्टव्यः’ इत्यादिपूर्वोक्तश्रुतितात्पर्यविषयीभूतमात्मदर्शनम् एतयोर्मते प्रकृत्यादिभ्यो विवेकेनात्मदर्शनरूपं स्वीक्रियते । अत एव “विवेकाग्निं शेषदुःखनिवृत्तौ कृतकृत्यता नेतराग्नेतरान् ।” इति साङ्ख्यसूत्रे,

रूपैः सप्तभिरेव तु बध्नात्यात्मानमात्मना प्रकृतिः ।

सैव च पुरुषार्थं प्रति विमोचयत्येकरूपेण ॥

इति साङ्ख्यकारिकायाम् “आत्मा वारे ज्ञातव्यः, प्रकृतितो विवेक्तव्य” इति साङ्ख्यतत्त्वकौमुदीग्रन्थे च अयमेवार्थः स्फुटीकृतः ।

योगसूत्रेऽपि च “विवेकख्यातिरविप्लवा हानोपाय” इत्यनेन विवेकज्ञानस्य मोक्षोपायत्व स्पष्टमेव प्रतिपादितमस्ति ।

विवेकाग्रहस्य तत्प्रयुक्ताविवेकज्ञानस्य च सर्वानर्थहेतुत्व साङ्ख्ययोगयोरभिप्रेतम्, “तद्योगोऽप्यविवेकान्न समानत्वम्” इति साङ्ख्यसूत्रम् ।

तरमात्तत्सयोगादचेतन चेतनावदिव लिङ्गम् ।

गुणकर्तृत्वे च तथा कर्तव्यं भवत्युदासीनः ॥”

इति साङ्ख्यकारिका ।

‘द्रष्टृदृश्ययोः सयोगो हेतुहेतु तस्य हेतुरविद्या’

इति योगसूत्रे ।

“अनात्मन्यात्मविज्ञान तस्माद्दुःखं तथेतरत् ।

रागद्वेषादयो दोषाः सर्वे भ्रान्तिनिबन्धनाः ॥

कार्यो ह्यस्य भवेद्दोषः पुण्यापुण्यमिति श्रुतिः ।

तद्दोषादेव सर्वेषां सर्वदेहसमुद्भवः ॥

इति ईश्वरगीता ।

पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान् गुणान् ।

कारणं गुणसङ्गोऽस्य मदसद्योजनजन्मसु ॥

इति भगवद्गीताऽपि च अमुमेवार्थमुपोद्बलयन्ति ।

मोक्षस्वरूपं तावद् बहूना दार्शनिकानां मते आत्यन्तिकदुःखनिवृत्तिरेव । तथा हि—  
“अथ त्रिविधदुःखात्यन्तनिवृत्तिरत्यन्तपुरुषार्थः” (अ० १, सू० १) ।

“दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदपघातके हेतौ ।

दृष्टे साऽपार्था चैन्नैकान्तात्यन्ततोऽभावात् ॥”

इत्यादिपर्यालोचनया साङ्ख्यमते तस्य दुःखत्रयनिवृत्तिरूपत्व स्पष्टमेव ।

योगसूत्रेऽपि “तदभावात्सयोगाभावो हानं तद्दृशेः कैवल्यम्” इत्युक्तम् । “तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः” इति न्यायसूत्रेऽपि अयमेवार्थः स्फुटः । यद्यपि कैश्चिद्दार्शनिकैः नित्यसुखावाप्तेर्मोक्षरूपत्वमुच्यते, तथापि तैरपि तत्त्वज्ञानस्य मिथ्याज्ञाननिवर्तकत्वस्वीकारात् मिथ्याज्ञानस्य तत्प्रयुक्तदुःखादेश्च निवृत्तिरेव प्राप्ता-प्राप्तविवेकेन तेषामपि मोक्षरूपत्वेनाभिप्रेतेति वक्तुं शक्यमेव ।

तस्यात्यन्तिकदुःखनिवृत्तिरूपस्य मोक्षस्य साक्षात्साधनं प्रकृतिपुरुषयोः सयोगनिवृत्तिरेतन्मते स्वीक्रियते । प्रकृतिपुरुषयोः सयोग एव बन्धस्य कारणम्, अतः कारणाभावेन कार्याभावस्य सम्पत्त्या सयोगाभावस्य तत्र कारणत्व युक्तियुक्तमेव । प्रकृतिपुरुषसयोगश्च अविद्यया जायते । अविद्या च साङ्ख्य-मते प्राभाकरवत् अगृहीतासर्गकमुभयज्ञानमिति विज्ञानभिक्षुणा प्रतिपादितम् । योगनये तु अन्यथाख्याति-रूपा सा स्वीक्रियते, “अनित्याशुचिदुःखानात्मसु नित्यशुचिसुखात्मख्यातिरविद्या । वृत्तयः पञ्चतय्यः क्लिष्टाक्लिष्टाः प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतयः” इति सूत्रप्रामाण्यात् ।

यद्यपि “तद्योगोऽप्यविवेकादि”ति सूत्रे अविवेको यदि विवेकप्रागभावरूप उच्यते तदा जीवन्मुक्त-स्यापि बन्धः प्रसज्यते, तत्रापि भविष्यत्कालीनविवेकप्रागभावस्य सत्त्वात् । एव “नियतकारणात्तदुच्छिष्टि-ध्वान्तवत्” इति सूत्रेणोच्यमानमविवेकस्य ध्वान्तसादृश्यमपि नोपपद्यते, अभावस्यावरकतायाः क्वाप्यदर्शनात् । अविवेकस्य वृद्धिहासावपि तत्र तत्र उच्चमानौ न सङ्गच्छेताम्, अतो वासनारूप एवाविवेकः संयोगहेतुत्वेन स्वीकर्तव्य इति तेषामाशयः ।

योगमते यद्यपि भ्रमरूपस्याविवेकस्य आवरकत्वादिक सम्भवति, परन्तु तस्य सयोगोत्तरकालीनत्वेन सयोगजनकत्वासम्भवात् अविवेकपदेन अविद्याबीजभूत सस्कार एव तेषामपि बन्धहेतुतयाऽभिप्रेत इति वक्तव्यम् । अत एव योगभाष्ये 'तस्य हेतुरविद्या' इति सूत्रव्याख्यानावसरे 'अविद्या विपर्ययवासनेत्यर्थः' इत्युक्तम् । वाचस्पत्येऽपि च "नन्वविद्या विपर्ययज्ञान तस्य भोगापवर्गयोरिव स्वबुद्धिसयोगो हेतुः, असयुक्ताया बुद्धौ तदनुपपत्तेः । तत्कथं अविद्या सयोगभेदस्य हेतुरत आह—विपर्ययज्ञानवासना इति" इत्यादिना पूर्वोक्तएवार्थः स्फुटीकृतः ।

सृष्टिप्रलयक्रमयोरनादितया प्रलयपूर्वं ससारावस्थाया या अविद्या आसीत् तस्या एव सस्कार-रूपा वासना बुद्धौ तिष्ठति । प्रलयकाले च तादृशवासनाविशिष्टा बुद्धिः प्रकृतौ विलीना भवति । पुनः सृष्ट्यवस्थायां च प्रकृतेर्महत्तत्त्वरूप आद्य परिणामो वासनाविशिष्ट एवाविर्भवति । तथा चाविद्यावासनया बुद्धिपुरुषयोः सयोगः, स्तेन च विपर्ययात्मिका अविद्या, ततश्च वासना इत्येव क्रमेण ससारस्थानादितया वासनाप्रवाहोऽपि अनादिकालतः प्रचलन्नेवास्ति । तथा चाविद्या वासनारूपोऽविवेक एव बुद्धिपुरुषयोः सयोगहेतुरिति सिद्धयति ।

सयोगपदार्थस्तु नैयायिकसम्मत अप्राप्तयो प्राप्तिरूपो यद्युच्यते तदा पुरुषाणां विभुत्वेन तैः सयोगस्य सर्वान्तर्यामिण्यविशिष्टतया बन्धमोक्षव्यवस्थाऽनुपपत्तिः स्यात् । अतोऽत्र विजातीयः सयोग एव सयोगपदेन विवक्षणीयः । तथा हि—यथा पृथिवीजलयोः सयोगो गन्धशीतस्पर्शयोः विनिमयप्रयोजको भवति, यथा वा हरिद्रानलसयोगः पीतिमदाहकर्तृत्वयोर्विनिमयप्रयोजकः, तद्वदेवाथ सयोगविशेषो भवति दुःखादिभोगप्रयोजक इति भावः । न च पुरुषे विजातीयसयोगस्वीकारे तस्यासङ्गत्वप्रतिपादक-श्रुतिविरोधः, पुरुषस्य परिणामित्वापत्तिश्च स्यादिति वाच्यम्, सामान्यगुणातिरिक्तगुणोत्पत्तेरेव परिणाम-शब्दार्थतायाः शिष्टव्यवहारसम्मतत्वात् । नहि पटादिसयोगैर्द्वित्वादिसङ्ख्या वा आकाशादेः पुरुषादेर्वा परिणामित्वं कैश्चिदभ्युपेयते । पञ्चपत्रस्थतोयेन पञ्चपत्रस्यापरिणामित्वासङ्गत्वादिश्रवणाच्च । एव सयोगस्वीकारेऽपि नासङ्गत्वप्रतिपादकश्रुतिविरोधः, पुरुषस्यासङ्गताया दृष्टान्तभूते पुष्करपद्मे जलसयोग-स्वीकारेऽपि असङ्गताभ्युपगमेन स्वाश्रयविकारहेतुसयोगस्यैव सङ्गपदार्थत्वात् ।

केचित्तु सयोगपदमत्र न विजातीयसयोगपरं पुरुषस्यासङ्गत्वप्रतिपादकश्रुतिविरोधात् । किन्तु सन्निधानमात्रपरम् । तथा च यथा अयस्कान्तमणिः सन्निधानमात्रेण शल्यनिष्कर्षणात्मकमुपकारं कुर्वन् स्वामिनः स्वः भवति, तथैव सन्निधिमात्रेण चित्तं पुरुषस्योपकारं कुर्वत् तस्य स्वः भवति । तदुक्तं योगभाष्ये—“चित्तमयस्कान्तमणिकल्पः सन्निधिमात्रोपकारि दृश्यत्वेन स्वः भवति पुरुषस्य स्वामिनः ।” अत्र वाचस्पतिमिश्रमहाभागा—“ननु चित्तजनितमुपकारं भजमानो हि चेतनश्चित्तस्येशिता, न चास्य तज्जनितोपकारसम्भवः, तदसम्बन्धानुपकार्यत्वात् तत्सयोगात्तदुपकारभागित्वे च परिणामित्वप्रसङ्गा-दित्यत आह । “अयस्कान्तमणिकल्पः सन्निधिमात्रोपकारि, सन्निधिश्च न पुरुषस्य देशतः कालतो वा तद-सयोगात् किन्तु योग्यतालक्षणः ।” तथा च चित्तस्य दृश्यत्वयोग्यता पुरुषस्य च द्रष्टृत्वयोग्यतैवात्र सयोग-पदेन विवक्षिता इति वाचस्पतिमिश्रमहाभागानामभिप्रायः । इयञ्च भोग्यत्वयोग्यतास्वभुक्तवृत्तिवासना-वत्त्वरूपैव । भोक्तृत्वयोग्यता च स्वनिष्ठवृत्तिः (?) प्रकृतिः स्वरूपैव वक्तव्या ।

अथाविवेकस्य साक्षादेव बन्धकारणत्वमस्तु मध्ये सयोगस्वीकारे किं प्रमाणमिति चेत्, प्रलयकाले अविवेकस्य विद्यमानतया तदानीमपि बद्धत्वापत्तेः । एव जीवन्मुक्तावस्थायामविवेकनाशात् तदानीं दुःखभोगात्मको बन्धो न स्यात्, अतः सयोगद्वारा तस्य कारणत्वं वाच्यम् । एवञ्च विवेकसाक्षात्कारेणा-विवेकनाशेऽपि जीवन्मुक्तावस्थायां प्रारब्धकर्मनिवृत्तिपर्यन्तं सयोगस्य विद्यमानतया दुःखभोगसम्भवो

निरावाध एव । एवविधस्य सयोगस्य निवृत्तिरविवेकनिवृत्तिमन्तरा न भवति कारणाभावे कार्याभावस्य च सर्वसम्मतत्वात् । अविवेकनिवृत्तिस्तु प्रकृतिपुरुषविवेकज्ञानात् साक्षात्कारात्मकाद्भवति । एव प्रकारेण प्रकृतिपुरुषविवेकख्यातिरूपमेव तत्त्वज्ञान मोक्षोपाय इति साङ्ख्यसिद्धान्तः ।

तदिदं साङ्ख्यमतसिद्धं तत्त्वज्ञानं विवेकख्यात्यात्मकं विवेकप्रतियोगिनिरूपणं तदधिकरणनिरूपणं च विना न सम्भवतीत्यतः तत्सम्मतानां तत्त्वानां सक्षेपतोऽत्र समुपस्थापनमुचितं प्रतिभाति । तत्र साङ्ख्यमते पञ्च-विंशतितत्त्वानि स्वीकृतानि । तथा हि—सत्त्वरजस्तमसा साम्यावस्था प्रकृतिः, प्रकृतेर्महान्, महतोऽहङ्कारोऽहङ्कारात्पञ्चतन्मात्राण्युभयमिन्द्रियं तन्मात्रेभ्यः स्थूलभूतानि पुरुष इति पञ्चविंशतिर्गण इति साङ्ख्यसूत्रम् । साङ्ख्यकारिकायामपि—

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्या प्रकृतिविकृतयः सप्त ।

षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥

तथा हि—१ पुरुष, २ मूलप्रकृतिः, ३ महत्तत्त्वम्, ४ अहङ्कारः, ५ पञ्चतन्मात्राणि (शब्दतन्मात्रं, स्पर्शतन्मात्रं, रूपतन्मात्रं, रसतन्मात्रं, गन्धतन्मात्ररूपाणि), ६ पञ्चमहाभूतानि (आकाशवायुतेजोजल-पृथिवीरूपाणि) एकादशेन्द्रियाणि, (पञ्चज्ञानेन्द्रियाणि-श्रोत्रत्वक्चक्षुरसनघ्राणाख्यानि, पञ्च कर्मेन्द्रियाणि-वाक्पाणिपादपायूपस्थाख्यानि, मनश्चेति) आहत्य पञ्चविंशतितत्त्वानि स्वीकृतानि । ईश्वरविषये मतभेदोऽनुभूयते, साङ्ख्यकारिकायां खलु—

वत्सविवृद्धिनिमित्तं क्षीरस्य यथा प्रवृत्तिरज्ञस्य ।

पुरुषविमोक्षनिमित्तं तथा प्रवृत्तिः प्रधानस्य ॥

इत्यादिना तट्टीकायां वाचस्पतिमिश्रैश्च ईश्वरास्तित्वं न साङ्ख्य्याभिमतमिति युक्त्युपन्यासपूर्वकं व्यवस्थापितम् । साङ्ख्यसूत्रेऽपि ईश्वरासिद्धे इति सूत्रे ईश्वरस्य अनङ्गीकार एव कृतः । विज्ञानभिक्षुणा पुनः साङ्ख्यप्रवचनभाष्यभूमिकायाम् ईश्वरस्य स्वीकारो महता सरम्भेण सस्थापितो वर्तते ।

योगनये तु स्पष्टमेव ईश्वरास्तित्वं समर्थितमस्ति । तथा हि क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टं पुरुषविशेष ईश्वरः । ईश्वरप्रणिधानाद्वा इत्यादिसूत्राण्येवात्र प्रमाणत्वेनानुसन्धेयानि । साङ्ख्यसम्मतानि च सर्वाणि तत्त्वानि योगिनामपि सम्मतान्येव । अत एव 'विशेषाविशेषलिङ्गमात्रालिङ्गानि गुणपर्वणि' इति सूत्रे प्रकृति-स्वत्कार्याणि महत्तत्त्वादीनि च प्रतिपादितानि । तद्भाष्ये हि विशेषशब्देन पञ्चमहाभूतानां श्रोत्रत्वगादीनामेकादशेन्द्रियाणां च ग्रहणं कृतम्, एवमविशेषपदेन पञ्चतन्मात्राणाम् अहङ्कारस्य च सग्रहः, लिङ्गमात्रपदेन महत्तत्त्वस्य, अलिङ्गपदेन च प्रकृतेः । एव 'पुरुषस्तावत् द्रष्टादृशिमात्रं शुद्धोऽपि प्रत्ययानुपश्य' इति सूत्रेणोक्तं । एवञ्च ईश्वरसहितानि साङ्ख्यसम्मतानि पञ्चविंशतितत्त्वानि योगसम्मतानि इति सिद्धयति ।

एतानि पञ्चविंशतितत्त्वानि द्रव्यरूपाण्येव धर्मधर्मिणोरभेदस्य स्वीकारात् । गुणकर्मसामान्यादीनां वैशेषिकसम्मतानामनैवान्तर्भावो बोध्यः । दिक्कालयोस्तु आकाश एवान्तर्भावः । अत एव साङ्ख्यसूत्रे दिक्कालवाकाशादिभ्य इति सूत्रे तथोक्तम् । तथा चान्यदार्शनिकैः सह न पदार्थविभागे विरोधः । तदुक्तं—

एकस्मिन्नपि दृश्यन्ते प्रविष्टानीतराणि च ।

पूर्वस्मिन् वा परस्मिन् वा तत्त्वे तत्त्वानि सर्वशः ॥

इति नाना प्रसङ्गानां तत्त्वानामुपि कृतम् ।

सर्वं न्याय्यं युक्तिमत्त्वाद्विदुषा किमशोभनम् ॥ इति ।

एतयोर्मते प्रकृतिः पुरुषश्च नित्यौ, तयोरपि पुरुषः कूटस्थनित्यः, प्रकृतिस्तु परिणामिनित्या ।

सृष्टिकाले प्रकृतेः प्रथम परिणाम महत्तत्त्वापरनामधेय । तस्यैव बुद्धिरिति लिङ्गमात्रमिति च नाम्ना व्यपदेश । महत्तत्त्वादहङ्कारस्योत्पत्तिः, अहङ्कारात्सात्त्विकाद् एकादशेन्द्रियाणामुत्पत्तिः, तामसाच्चाहङ्कारात्पञ्चतन्मात्राणामुत्पत्तिः । पञ्चतन्मात्रेभ्यश्च पञ्चमहाभूतानामुत्पत्तिः ।

एव प्रलयावस्थायां पञ्चमहाभूतानि स्वकारणेषु पञ्चतन्मात्रेषु लीयन्ते, पञ्चतन्मात्राणि एकादशेन्द्रियाणि च स्वकारणे अहङ्कारे विलीयन्ते, अहङ्कार स्वकारणे महत्तत्त्वे, महत्तत्त्व च प्रकृतौ विलीयते, इति रीत्या सृष्टिप्रलयक्रम एतत्सम्मतः,

अथोक्त—

प्रकृतेर्महान्तस्ततोऽहङ्कारस्तस्माद्गणश्च षोडशक ।

तस्मादपि षोडशकात्पञ्चभ्यः पञ्चभूतानि ॥ (सांख्यकारिकाया)

“कारणकार्यविभागादविभागाद्वैश्वरूपस्य”

प्रकृतिस्वरूपं यदालोच्यते तर्हि “माया तु प्रकृतिं विद्यात्”

सत्त्व रजस्तम इति प्राकृतं तु गुणत्रयम् ।

एतन्मयी च प्रकृतिर्माया या वैष्णवी श्रुता ॥

इत्यादिवचनेभ्यः मायाशब्देनापि प्रकृतिरेवाभिप्रेतेति प्रतीयते । मायास्वरूपञ्च—

नासद्रूपा न सद्रूपा माया नैवोभयात्मिका ।

सदसद्भूयामनिर्वाच्या मिथ्याभूता सनातनी ॥

इत्यादिपुराणतः स्फुटीभवति । यद्यपि साङ्ख्यैः वेदान्तिवत् सदसद्भूयामनिर्वचनीया अविद्यापरनामधेया अनादित्वे सति भावत्वे सति ज्ञाननिवार्या नाभ्युपेयते तथापि उक्तवचनं तावदेवरीत्या व्याख्यायते साङ्ख्यैः । नासद्रूपेत्यस्य पारमार्थिका सद्रूपा माया नास्ति इत्यर्थः । यत्र खलु सत्तासामान्याभावस्तत्रैव पारमार्थिकमसत्त्वम् प्रधाने पारमार्थिकासत्त्व नास्ति तस्य परिणामिनित्यत्वात्, अर्थक्रियाकारित्वात् श्रुतिस्मृत्यनुमानादिसिद्धत्वाच्च । न सद्रूपेत्यस्य पारमार्थिकसद्रूपा नेत्यर्थः । यतो हि कूटस्थनित्यत्वमेव हि पारमार्थिकसद्रूपत्व तच्च परिणामित्वादेव प्रकृतौ नास्ति । अत एवोक्तं वायुपुराणे—

“तस्मान्न विज्ञानमृतेऽस्ति किञ्चित्कचित्कदाचिद् द्विज वस्तुजातम् ।

यच्चान्यथात्व द्विज याति भूम्या न तत्तथा तत्र कुतो हि सत्त्वम् ॥

परस्परविरुद्धोभयात्मकत्वमेकस्य पदार्थस्य न सम्भवत्येवेत्युक्तं नैवोभयात्मिका इति । सदसद्भूयामनिर्वाच्येत्यस्य पारमार्थिकसत्त्वेन पारमार्थिकासत्त्वेन चानिर्वाच्येत्यर्थः । मिथ्याभूतेत्यस्य च पारमार्थिकसत्यत्वरहितेत्यर्थः । व्यावहारिकपारमार्थिकभेदेन सत्ताद्वैविध्यं विष्णुपुराणादौ प्रतिपादितम् । तथा हि—

सद्भाव एषो भवते मयोक्तो ज्ञानं यथा सत्यमसत्यमन्यत् ।

एतच्च यत्सव्यवहारभूतं तथापि चोक्तं भुवनाश्रितं तत् ॥

इत्यादिना । तदेव रीत्या मायापदेनाभिलप्यमाना प्रकृतिरिति सिद्ध्यति । अस्या लक्षणन्तु ‘सत्त्वरजस्तमसा साम्यावस्था’ इति सूत्राशेन प्रतिपादितम् । अत्र साम्यावस्थानाम अकार्यावस्था । तथा चाकार्यावस्थोपलक्षितं गुणसामान्यप्रकृतिरिति लक्षणं पर्यवसितम् । गुणसामान्यस्य प्रकृतिरूपत्वे प्रमाणन्तु—

सत्त्व रजस्तम इति एषैव प्रकृतिः सदा ।

एषैव संसृतिर्जन्तोरस्याः पारे परं पदम् ॥

इत्यादिस्मृतिवचनं बोध्यम् । अत्र विशेष्यमात्रोपादाने महत्तत्त्वादावतिव्याप्तिः, विशेषणमात्रोपादाने पुरुषेऽतिव्याप्तिरत उभयोपादानम् ।

प्रकृते कार्यम् महत्तत्त्वम् । इदमेव साङ्ख्यमते बुद्धिपदेन, योगनये लिङ्गमात्रशब्देन चोच्यते ।

गुणक्षोभे जायमाने महान्प्रादुर्बभूव ह ।

मनो महाश्च विज्ञेय एक तद्वृत्तिभेदतः ॥ इति लिङ्गपुराणवचनात् ।

सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्मधर्मज्ञानादिगुणा बुद्धेरेव स्वीक्रियन्ते । तदुक्तम्—

अध्यवसायो बुद्धिर्धर्मो ज्ञान विराग ऐश्वर्यम् ।

सात्त्विकमेतद्रूप तामसमस्माद्विपर्यस्तम् ॥

तथा च पूर्वोक्तगुणत्व बुद्धेर्लक्षणं पर्यवस्यति । एतेषु बहवो बुद्धे परिणामा वृत्तिपदेन व्यवह्रियन्ते ।

महत्तत्त्वस्य कार्यमहङ्कार, अभिमानाख्याऽस्य वृत्तिर्भवति ।

तथा चाभिमानाख्यवृत्तिमवत्त्वमहङ्कारलक्षणं सिद्ध्यति ।

अहङ्कारस्य सात्त्विकादशाद्यत एकादशेन्द्रियाणि जायन्ते, अतः सात्त्विकाहङ्कारोपादानकत्वमिन्द्रियत्वमिति लक्षणं सिद्ध्यति ।

तामसाच्चात्पाशात्पञ्चतन्मात्राणि जायन्त इति तामसाहङ्कारोपादानकत्व पञ्चतन्मात्रत्वमिति लक्षणं तन्मात्राणां भवेत् ।

पञ्चतन्मात्रेभ्यः पञ्चमहाभूतानि जायन्ते । एवञ्च पञ्चतन्मात्रोपादानकत्व भूतत्वमिति लक्षणं भूतानां सम्पद्यते ।

एतेषां पूर्वोक्तानां प्रकृत्यादिपञ्चमहाभूतान्तानां तत्त्वानामचेतनत्वात् पुरुषस्य च चेतनत्वात् अन्निगुणत्वाच्च अन्निगुणत्व चेतनत्व वा पुरुषस्य लक्षणं सिद्ध्यति ।

तत्र पञ्चमहाभूतेषु पृथिवीजलतेजसा प्रत्यक्षेणैव प्रमाणेन सिद्धिः अन्यदार्शनिकानामप्यनुमतैव, वायोराकाशस्य च प्रत्यक्षत्वविषये विवादो वर्तते, परं साङ्ख्यमते गुणगुणिनोरभेदात् विजातीयस्पर्शरूपो वायुः प्रत्यक्ष एव । एव शब्दविशेषात्मकमाकाशमपि प्रत्यक्षमेवैति पञ्चमहाभूतानां प्रत्यक्षेणैव सिद्धिः ।

तत्र शब्दतन्मात्रात् केवलादाकाशस्योत्पत्तिः, अतः एवाकाशस्य शब्दमात्रगुणत्वम्, शब्दतन्मात्र-स्पर्शतन्मात्राभ्यां वायोत्पत्तिः, एवमेव तेज आदिषु त्रिचतुः पञ्चतन्मात्राणां कारणत्व स्वीकृतमस्ति । पञ्चतन्मात्राणां प्रत्यक्षविषयत्वाभावात् अनुमानादिना सिद्धिर्भवति । तत्र पञ्चतन्मात्राणामनुमानप्रकारस्तु “स्थूलभूतानि स्वविशेषगुणवद्द्रव्योपादानकानि, स्थूलत्वात् घटपटादिवत्” । अत्रोपादानकारणस्य स्थूलत्व-स्वीकारेऽनवस्थापत्तिः स्यात्, अतस्तस्य सूक्ष्मत्व सिद्धम्, असति बाधके कार्येषु कारणगुणक्रमेण गुणा उत्पद्यन्त इति व्याप्टेरपरिहार्यत्वरूपोऽनुकूलस्तर्कः ।

तस्मिन्स्तस्मिन्स्तु तन्मात्रास्तेन तन्मात्रता स्मृता ।

न शान्ता नापि घोरास्ते न मूढाश्चाविशेषिणः ॥

इत्यादिस्मृत्या च तेषामविशेषपदाभिलष्यत्वम् । साङ्ख्यकारिकायामपि—

‘तन्मात्राण्यविशेषास्तेभ्यो भूतानि पञ्च पञ्चभ्यः’ इत्युक्तम् ।

न चोक्तव्याप्तिस्वीकारे सूक्ष्माणां रूपादिमत्त्वात् तत्कारणानामपि तद्गुणत्वापत्तिः स्यादिति वाच्यम् ।

शब्दस्पर्शविहीनस्तु रूपादिभिरसंयुतम् ।

त्रिगुणं तज्जगद्योनिं अनादिप्रभवप्ययम् ॥

इत्यादिवचनस्य बाधकस्य सत्त्वेन प्रकृत्यादौ रूपाद्यस्वीकारात् । महत्तत्त्वाहङ्कारयोरपि न रूपादिमत्त्वं स्वीकर्तुमुचितम्, तथा सति तज्जन्यानामिन्द्रियाणामपि रूपादिमत्त्वप्रसङ्गम्, अतो नैतयोरपि रूपादिमत्त्वम् ।



तत्कारणीभूतानां गुणत्रयाणां परस्परं सयोगविशेषादेव तत्र रूपादिसम्भवात् । यथा हरिद्राचूर्णयो-  
रक्तरूपाभावे तयोः सयोगविशेषादेव रक्तरूपोत्पत्तिर्भवति ।

एव पञ्चतन्मात्राणामिन्द्रियाणां चोपादानस्याहङ्कारस्यापि अनुमानतः सिद्धिर्भवति । तथा हि—  
“तन्मात्राणि इन्द्रियाणि च अभिमानवद्द्रव्योपादानकानि अभिमानकार्यद्रव्यत्वात् यन्नैव तन्नैव यथा पुरुषादि-  
रिति” । अत्राभिमानवद्द्रव्यस्याप्रसिद्ध्या साध्याप्रसिद्धिरिति तु न शङ्क्यम् । अहं गौर इत्याकारकवृत्त्या-  
श्रयतया तादृशद्रव्यसिद्धेः । अत्रानुकूलतर्कस्तु—बहुस्यां प्रजायेयेत्यादिश्रुतिभ्यः स्मृतिभ्यश्च बुद्धिवृत्तिपूर्वक-  
सृष्टौ कारणत्वमभिमानस्य सिद्धयति । तच्च कारणत्वं लाघवादेकार्थसमवायेनैव स्वीकर्तुमुचितम् । न  
चैव सति कुलालाहङ्कारस्यापि घटोपादानत्वापत्त्या कुलालमुक्तौ तादृशाहङ्कारनाशात् तन्निमित्त-  
घटादेरपि नाशः स्यादिति वाच्यम् । कुलालनिमित्तघटादिषु हिरण्यगर्भाहङ्कारस्यैवोपादानत्वं न कुलाला-  
हङ्कारस्येति स्वीकारेणोक्तदोषानवकाशात् ।

अहङ्कारेण च द्रव्येण महत्तत्त्वरूपं तत्कारणमनुमीयते । तथा हि “अहङ्कारद्रव्यं निश्चयाख्यवृत्तिमद्-  
द्रव्योपादानकं निश्चयकार्यद्रव्यत्वात्, “यन्नैव तन्नैव यथा पुरुषः” इति । अत्रानुकूलतर्कस्तु—सर्वं खलु  
लोकः पदार्थमादौ निश्चित्यानन्तरमभिमन्यते । तत्र निश्चयवृत्त्यभिमानवृत्त्योः कार्यकारणभावस्य सर्व-  
जनानुभवसिद्धतया, तदाश्रययोरपि कार्यकारणभावो लाघवात्कल्पयितुमुचितः वृत्तिवृत्तिमतोरभेदात् ।

महत्तत्त्वाच्च प्रकृतिरनुमीयते । अनुमानप्रकारश्चेत्थम्—“सुखदुःखमोहधर्माणि बुद्धिः सुखदुःखमोह-  
धर्मवद्द्रव्यजन्या, कार्यत्वे सति सुखदुःखमोहात्मकत्वात्, कालादिवत्” इति । अथ कालादिरूपस्य विषयस्य  
सुखदुःखमोहादिमत्त्वे प्रमाणाभावः, अहं सुखी अहं दुःखीत्यादिप्रतीत्या अहं पदार्थस्यैव तद्वत्त्वानुभवादिति  
पूर्वोक्तानुमाने दृष्टान्तासिद्धिरिति वाच्यम् । सुखाद्यात्मकबुद्धिकार्यत्वेन तेषां सुखादिमत्त्वसिद्धेः चन्दनं  
सुखं स्रक् सुखं इत्यादिव्यवहारेण विषयाणामपि सुखादिरूपतासिद्धिसम्भवान्च ।

“तत्सन्तु चेतस्यथवापि देहे सुखानि दुःखानि च किं ममार्त्तम्” इत्यादिवचनान्यपि अत्रानुसन्धेयानि ।

अहं सुखीत्यादिप्रतीतिश्च अहं धनीत्यादिप्रतीतिवत् स्वस्वामिभावाख्यसम्बन्धेन तद्वत्त्वविषयिणी-  
न तु समवायसम्बन्धेन । उक्तप्रत्ययानां समवायसम्बन्धविषयकत्वभ्रमनिराकरणायैव सुखदुःखिमूढ-  
विवेकेन पुरुषस्य बोधनार्थमेव शास्त्रस्यास्योपयोगः ।

अत्रेदमवधेयम्—नैयायिकादयः महाभूतादिकार्यकारणभावमन्यथा मन्यन्ते यद्यपि, तथापि अनेक-  
श्रुतिस्मृत्यनुकूलत्वादस्मदुपगतैव व्यवस्था मुमुक्षूणामुपादानार्हा । मूलशैथिल्यदोषेण परानुमतानां दुर्बलत्वात् ।  
अत एव ‘तर्काप्रतिष्ठानादिति’ वेदान्तसूत्रे अप्रतिष्ठादोषेण केवलतर्कस्य अनादेयत्वं प्रतिपादितम् । अत एव  
च मनुना—

आर्यं धर्मोपदेशञ्च वेदशास्त्राविरोधिना ।

यस्तर्कणानुसन्धत्ते स धर्मं वेद नेतर ॥

इत्यादिना वेदाविरुद्धतर्कस्यैवार्थनिश्चायकत्वमुक्तम् ।

श्रोतव्यं श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्यश्चोपपत्तिभिः ।

इति वाक्यपर्यालोचनया श्रवणसमानाकारस्यैव मननस्योपादेयत्वसिद्धेश्च ।

सर्वमेव विवादास्पदं महत्तत्त्वप्रकृत्यादिकं पदार्थं सहतत्वात् शय्यासनादिवत् इत्यनुमानेन पुरुषस्य  
सिद्धिर्बोध्यः । परस्य सहतत्त्वे अनवस्था स्यादतोऽसहनत्वं तस्य वक्तव्यम् स एव पुरुष इति ।

योगिमते ईश्वरसिद्धिप्रकारश्चेत्थम्—“सातिशयं ज्ञानं क्वचित्काष्ठाप्राप्तं सातिशयत्वात् ,

परिमाणवत्” इत्यनुमानेन निरतिशयज्ञानस्येश्वरस्य मिद्धिर्भवति । अत्राप्यनुकूलस्तर्कः ‘यः सर्वज्ञः स सर्ववित्’ इत्याद्या श्रुतय एव । अयमर्थः “तत्र निरतिशयः सर्वज्ञबीजम्” इति योगसूत्रे तद्भाष्यादौ च स्फुटः । तदेवरीत्या सक्षेपतः साङ्ख्ययोगसम्मतानि तत्त्वानि प्रतिपादितानि । विस्तरस्तु तेषु तेषु ग्रन्थेषु द्रष्टव्यः ।

यद्यपि सत्कार्यवादिसाङ्ख्ययोगयोर्मते कारणापेक्षया कार्यस्याधिकपरिमाणवत्त्वः स्वीकृतमस्ति । उक्तं हि साङ्ख्यतत्त्वकौमुद्या ‘हेतुमदनित्यमि’त्यादिकारिकाव्याख्यानावसरे—कार्येण हि कारणमाविष्टं न कारणेन कार्यम् । न च बुद्ध्यादयः प्रधानं वेविषतीत्यव्यापकाः” इत्यादिना । एवञ्च पञ्चतन्मात्राणामहङ्कारकार्यत्वे पञ्चमहाभूतानां पञ्चतन्मात्रकार्यत्वे च पुरुषभेदेनाहङ्कारभेदः इव पञ्चतन्मात्राणां पञ्चमहाभूतानाञ्च भेदः प्रसज्येत । तथापि पञ्चतन्मात्राणामहङ्कारसमष्टिकार्यत्वमिन्द्रियाणां तु व्यष्ट्यहङ्कारकार्यत्वमित्यङ्गीकारेण पुरुषभेदेनेन्द्रियभेदः पञ्चतन्मात्रादीनाञ्चाभेदः उपपन्नः इति ।

तदेवरीत्या निबन्धेऽस्मिन् साङ्ख्ययोगयोस्तत्त्वानि, तत्सम्मतं तत्त्वज्ञानस्वरूपं च सक्षेपतः उपस्थापितम् । एवम्भूतं प्रकृतिपुरुषविवेकख्यातिरूपं मननपदाभिलष्यमनुमानात्मकं तत्त्वज्ञानं साङ्ख्यशास्त्राभ्यासतो जायमानमपि न मोक्षयालं भवितुमर्हतीत्यतः साक्षात्कारात्मकं ज्ञानमेव मोक्षयापेक्षितं भवति । यथोक्तं साङ्ख्यसूत्रे—

“युक्तितोऽपि न बाध्यते दिङ्मोहवदपरोक्षादूते” इत्यादिना । श्रुतिरपि “आत्मा वारे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः” इत्येवरूपा साक्षात्कारस्यैव दर्शनपदाभिधेयस्य मोक्षहेतुत्वमाह । अतोऽनुमानसिद्धमप्येतत्तत्त्वं निदिध्यासने क्रियमाणं एव साक्षात्काराय प्रभवतीत्यतो योगशास्त्रसम्मतया प्रणाल्या योगाङ्गानुष्ठानादशुद्धिक्षये ज्ञानदीप्तिरित्, विवेकख्यातेरिति सूत्रोक्तदिशा योगाङ्गानामनुष्ठानमपेक्षितं भवति । सर्वेष्वपि हि दर्शनेषु ‘आत्मा वारे द्रष्टव्यः’ इत्यादिपूर्वोदाहृतश्रुतिवचनमनुसृत्य तत्त्वसाक्षात्काराय निदिध्यासनस्यावश्यकता प्रतिपादिता वर्तते । निदिध्यासनञ्च साक्षाद्दर्शनोपायत्वात् प्रधानतममङ्गमित्यतो हेतोस्तत्प्रतिपादकस्य योगस्य सर्वदार्शनिकसम्मतत्वादेव नास्ति साङ्ख्यसमं ज्ञानं नास्ति योगसमं बलम्” इति वचनं सर्वथा युक्तियुक्तमेवेत्यावेद्यं विरम्यते विस्तरात् ।

### (७८ पृष्ठस्य शेषांशः)

किञ्च पक्षद्वयेऽप्येकार्थेष्वनेकार्थेषु च पदेषु शक्तिकल्पनासाम्येऽपि पर्यायपदप्रयोगेष्वन्विताभिधानवादिना शक्तिकल्पनागौरवः वरीवर्ति । अक्षैर्दीव्यति, अक्षमारोहति, अक्षैः पश्यति इत्यादिषु पक्षद्वयेऽपि षट् शक्तयः । परं च पाणिना भुङ्क्ते, करेण प्रहरति, हस्तेनादत्ते, इत्यत्रान्विताभिधानवादिना त्रयाणां शब्दानामन्वितेष्वप्येव च शक्तिकल्पने षट् शक्तयः स्युः । अभिहितान्वयवादिना तु पदानां तिस्रः अर्थस्यैवैकेति चतस्रः । एव यत्रैकस्यार्थस्य वाचकाः शतशब्दास्तत्र शतानां शब्दानां शतशक्तयः अर्थस्यैवैकेति एकशतशक्तयः । अन्विताभिधानवादिना द्विशतशक्तयः । अन्यैव रीत्या शक्तिकल्पनागौरवमूहम् ।

## प्राच्यपादचात्यदर्शनयोर्मनस्तत्त्वविमर्शः

डॉ० रामचन्द्रशर्मा पाण्डेयः

भारते समेषा ज्ञानप्रस्थानानाञ्च मोक्षे पर्यवसानाद्दर्शनानाञ्च विशेषतो मोक्षमार्गप्रस्थापकत्वान्मनो-  
विज्ञानस्यापि नवैव परिणति । कर्मसिद्धान्तमवलम्ब्य प्रवर्तमानानां विचारप्रसाराणां फलभोक्तृत्वसिद्धये  
नश्वरशरीरादिभावजातमपहाय मरणधर्मकेष्वमरणधर्मके, जातेष्वजाते, अनित्येषु नित्ये, विकारिष्वविकारे,  
भोग्येष्वभोग्ये, शरीरेष्वशरीरिणि चिदात्मतत्त्वे समस्ति, महानभिनिवेश । यत्किञ्चिज्जात तद्ध्रुवमेवो-  
पशाम्यतीति न्यायानुरोधाच्छरीरमनित्यम्, शरीरधर्माश्चानित्या । भौतिकत्वाज्जडताविजडितस्य शरीरस्य  
भोक्तृत्व सुतरामसिद्धम् । तस्यैव तु चार्वाकिनयेन भोक्तृत्वाङ्गीकारे मृतस्यापि भोक्तृत्व प्रसज्येत ।  
भूतसन्दोहेभ्य समुपजातस्य किण्वादिभ्यो मदशक्तिवत् चैतन्यस्यान्तःशरीर घटनाविघटनादुच्छिन्नत्वेन  
मृते न भोक्तृत्वमित्यपि मत शरीरव्यतिरिक्तस्यैव कस्यचिच्चित्तत्वस्य भोक्तृत्व परिपोषयति—तत्तत्त्व-  
म्भूतसमुत्पन्न उताभौतिकमरणधर्मि, किंवा नित्यमिति विवादस्त्वास्ता तावत् । येऽपि सौगता आत्म-  
तत्त्व पञ्चस्कन्धाव्यतिरिक्तमनित्यमथवा क्षणिकमङ्गीकुर्वन्ति तेऽपि तस्य स्कन्धपञ्चकस्य शरीर-  
भिन्नत्वमङ्गीकुर्वन्त्येव । कर्मफलभोक्तृत्वमूलकमात्मतत्त्वस्य शरीरव्यतिरेकेणावस्थानमङ्गीकुर्वता भारतीय-  
दार्शनिकानामत्रैकमत्यम् ।

इदमपरमैकस्वर्यस्थानम् । शरीर यथा सुखस्य मूल तथैव दुःखस्यापि मूलम् । सुखं नाम दुःखासम्भि-  
न्नमेव । दुःखलेशात्सुख क्षीरे जम्बीररसबिन्दुकल्प वरस्याय प्रभवत्प्रजावतामनुपादेयमेव । वरमद्यकपोत-  
श्वो मयूरादिति लोकायतन्यायो बालोपलालनमिव प्रेक्षावतामुपेक्षास्पदम् । अपि च शरीरेण त्रियमाणानि  
कर्माणि शुभान्यशुभानि कुशलान्यकुशलानि वा शरीरिणमनुसन्धन्ति फलभोगायोर्ध्वमरणादप्य-  
स्वतन्त्रयन्ति । गर्भवामो दुःखमेकजन्मनि कृतप्रियाणाम्महाप्रयाणकाले वियोगो दुःखतरम् । आगर्भवामो-  
दाचरणाद्विधाधिराऽप्रियसमागमारूपोऽपि भूयो दुःखमेव वर्धयन्ति । सुखञ्चेदप्यनुभूयेत तदपि  
वह्निखंडाया दह्यमानस्य हिमलपवत्क्षणमेव सौमनस्याय प्रभवेत् । शरीर नाम शरीरिणो दुःखेनास्वात-  
न्त्र्यीकरणम् । एव भारतीयाश्चिन्तका एकस्वरेण मोक्षापरपर्याय स्वातन्त्र्य गवेषयन्तो मरणचक्र ससर-  
दुपशमयितुं परमार्थत आत्मन स्वरूपेऽवस्थानमेवैकमयनमुद्घोषयन्ति ।

आत्मा शरीरव्यतिरिक्त शरीरञ्च ससाराङ्गभूतत्वाद्दुःखहेतुरित्यभ्युपगम्य पर प्रवर्तते विवाद  
आत्मस्वरूपे तदनु मोक्षावस्थायाञ्च । येन केन वा रूपेणात्मा भवतु स एव ज्ञानस्य परमाधिष्ठानभूतो-  
ऽत एव चेतनश्चेतनाश्रयो वोद्धुं शक्यते । इन्द्रियद्वारेण चायं बाह्यानर्थान्विजानाति । अभौतिकस्यात्मनो  
भौतिकेन विषयेण सह सम्बन्धो द्वारमपेक्षते तच्चेन्द्रियैरपह्नियते । इन्द्रियाण्यपि स्थूलानि भौतिकानि  
च न स्वरूपेणात्मसम्बन्धमनुयान्ति किन्तु केनचित्सूक्ष्मतरं तन्वेन परम्परमेवेति तदिन्द्रियात्मनोर्मध्यवर्ति  
मन इत्युच्यते । इत्थमपि चात्र विचार्यताम्—चेतन आत्मा यदि साक्षादेव बाह्यार्थाञ्जानीयात् तदा  
सर्वकालं बाह्यार्थज्ञानम्भवेत्—आत्मनो नित्यचेतनत्वात् । यदि वेन्द्रियसहकारमात्रेण ज्ञानमाविर्भवेद्  
युगपद्ब्रह्म विषयाणां ज्ञानमुत्पद्येत । भवति चैकक्षणे एकस्यैवार्थस्य ज्ञानम् । अत इन्द्रियात्मनोर्मध्ये  
केनचिद् व्यवधानेन भाव्यं यदेकमिन्द्रियमेवैकक्षणे आत्मसंयोगिकारयत्प्रवर्तते । एव मन आद्यस्य स्वतन्त्रस्य  
तत्त्वस्य सिद्धौ प्रवृत्तास्सर्वे भारतीयदर्शनविचक्षणा ।

मन इति शब्दमप्यधिकृत्य वर्तते काचिद्विप्रतिपत्ति । तत्र नैयायिकवैशेषिकयोर्निकाये मन इति द्रव्यान्तरमणुरूपमिन्द्रियसम्पृक्तमात्मनासम्बद्धमुत्पादयति द्रव्यान्तर आत्मनि ज्ञानमेकक्षणावच्छेदेनैकस्यैव विषयस्य । तथा च मनस पारिमाण्डल्यादेव । अन्यथा युगपद्बहूना ज्ञानानां समवाय स्यात् । युग-पज्ज्ञानानामुत्पत्तिप्रतीतिस्तु भ्रान्त्या शतपत्रपत्रशतच्छेदनवत् । आत्मनि मनस्सयोगेन गुणभूत ज्ञानमुत्पद्यते बुद्ध्याख्यम् । मनोद्रव्य बुद्धिश्च गुण इति मनोबुद्धयो परिच्छेदम् इन्द्रियसहकारित्वेन स्वातन्त्र्येण च सुख-दुःखाद्यनुभावकत्वेन मनस षष्ठेन्द्रियत्व बुद्धेर्नास्ति । साख्ययोगयोस्तु प्रकृतेर्बुद्धचरपर्यायस्य महत्तत्त्वो-हङ्कारस्य ततश्च मनस उत्पत्तिरङ्गीकृता । बुद्धश्चहङ्कारमानसामन्त करणत्व, ज्ञानेन्द्रियाणाञ्च बाह्य-करणत्वम् । बाह्यकरणानि केवला विषयाणामालोचन विदधति, मनस्तु तद्विविच्य द्रव्यमिदं, गुणोऽयमित्यादि निर्धारयति—तदेव मनममित्याकार्यते । ज्ञाने च ममैवेत्यहङ्कारारोपोऽहङ्कारेण, तद्विषये च कर्तव्या-कर्तव्यनिर्णयो बुद्ध्याऽध्यवसीयते । त्रीण्यप्येतान्यन्त करणानि परस्परसापेक्षतया प्रवर्तमानानि ज्ञानमुत्पा-दयन्ति । तानि च सत्कार्यवाददिशाऽभिन्नानि सन्त्यपि व्यापारभेदेन भेदमुपयान्ति । अद्वैतवेदान्ते चान्त करणानामिन्द्रियत्वम् । आत्मैव इन्द्रियाणां तद्वृत्तीनां विषयस्य च प्रकाशक । अन्त करण विषयाकार-परिणतमात्मसम्पर्काज्ञान जनयति । विषयाकारपरिणतिरन्त करणस्य चतुर्धा वृत्तिव्यपदेशभागिनी भवति । सशयारूढमन्त करण मन इति, निश्चयावस्थापन्न बुद्धिरिति, गर्वावस्थापन्नमहङ्कार इति, स्मरणा-वस्थावस्थित चित्तमिति पृथक्पृथक् नाम लभते । आर्हतदर्शनेऽपि मनसो इन्द्रियत्व तस्य च ज्ञाने उपकारक-त्वमुररीक्रियते । बौद्धदर्शनसम्प्रदायेषु मनस षष्ठेन्द्रियता तस्य च धर्मविषयकता प्रतिपादिता । सुख-दुःखादिवेदना. मनसैव प्रत्यक्षीक्रियन्ते । मनश्च आत्मस्थानीयस्कन्धपञ्चकान्तर्गतविज्ञानस्कन्धादतिरिच्यैव वर्तते इति तज्ज्ञाने उपयोग्यपि ज्ञानात्पृथगेव ।

मनः प्रतीत्य धर्मञ्च विज्ञानं समुदेति यत् ।

मनोविज्ञानमित्युक्तं चक्षुर्विज्ञानवद्धि तत् ॥

योगाचारप्रस्थाने मनस आलयविज्ञानेनैक्यमपि क्वचित्प्रतिपाद्यते । सर्व मनोराज्यविजृम्भण-मित्युक्तिरपि श्रूयते । तत्र मनो व्यक्तीरतिक्रम्य वर्तमान सर्वकारणभूतमवैयक्तिक व्यापक तत्त्वम् । तादृशञ्च मनो पारमार्थिकविज्ञानान्नातिरिच्यते । कुत्रचिच्च मनो विज्ञानप्रतिद्वन्द्वत्वेन जेगीयते । तच्च प्रवृत्तेर्मूलमित्युच्यमान प्रवृत्तिविज्ञानसर्माङ्गव्यावहारिकतयेनैव सत्यता भजते । अस्मिन्नेवाथे मनसो निग्रहोऽनुमोदितो निर्वाणलाभाय । इत्यम्—

द्रव्य क्वचित्पृथग्बुद्धेरन्त करणमेव च ।

अन्त करणवृत्तिश्च चित्तपर्याय इत्यपि ॥

अतीन्द्रिय तथा धर्मज्ञाने प्रत्यय एव च ।

विज्ञानमालयाख्यञ्च प्रवृत्तेर्वाऽपि कारणम् ॥

एवऽबहुविधेऽर्थेऽस्य मनश्शब्दस्य योजना ।

नानादर्शनमार्गेषु भारतीयेषु दृश्यते ॥

सत्यपि मतभेदे भारते कदापि मनसो ज्ञानात्मकत्वमुत ज्ञानाश्रयत्व नैवाङ्गीकृतम् । अत्र बीजन्तु आत्मनो ज्ञानमूलस्य पृथक्स्वीकार एव । जडमेव मन इति सङ्गिरन्ते भारतीयाः । जडमपि सन्नियतां भजते मनस्तत्तु स्वगतरीजोगुणेन वाऽऽत्मगतेच्छाद्वेषादिना वा कतृत्वाभिमानेन वाऽनादिवासनया वेति यथायथं योजनीयम् ।

तदेतन्मध्यस्थं मन इन्द्रियाणि विषयालोचने नियमयदात्मानं ज्ञाने प्रवर्तयति । तथा च ज्ञानमात्रे मनसः कारणत्वम् । ज्ञानेन रागाभिनिवेशवासना उत्पद्यमाना आत्मानं बध्नन्ति । बद्धश्चात्मा कर्म करोति फलञ्च भुङ्क्ते । इह जन्मनि कृतस्य कर्मणः फलविपाकाभावे भाविनि जन्मनि विपक्वस्य तस्य भोग इति जन्मपरम्परा चक्रायमाणा भ्रमति । तद्वशाद्दुःखदौर्मनस्योपाया सा विरूढि वैपुल्यञ्च यान्ति । मन एव तद्धेतुरित्युक्तमभियुक्तैः 'मन एव मनुष्याणां कारणं बध्नमोक्षयोरिति ।' एव पारसमारज्जिगमिषूणामयमेवैकायनः पन्था यदुत मनोनिग्रहः । मनो ज्ञात्वा, मनसो व्यापाराश्च यथा-भूतमनुविद्य तन्निग्रहे यत्न आस्थेयो मोक्षार्थम् । सर्वेषु भारतीयदर्शनप्रस्थानेषु मनोविज्ञानस्यात्मनः स्वातन्त्र्यलाभः परम्प्रयोजनम् । तन्निग्रहे इन्द्रियाणि स्वस्वविषयमालोच्यापि बन्ध्याकल्पानि तिष्ठन्ति, आत्मापि मनोव्यापारानुद्वेजितो द्रष्टैव केवलस्वरूपेऽवतिष्ठते । एवमायातौ कर्मणामनुत्पादात्, भूतकर्मणाञ्च फलभोगेन क्षयात् स्वरूपलाभ उपपद्यते । इदञ्चात्मनः स्वरूपम्—

द्रव्यं ज्ञानासमालीढं व्यापारात्प्रकृतेः परम् ।  
द्रष्टृरूपे व्यवस्थानमीश्वराभ्याशभाजनम् ॥  
लोकाकाशादूर्ध्वगत्या सर्वज्ञज्ञानलाभिता ।  
पञ्चस्कन्धोपशान्तिश्च प्रपञ्चोपशमाद्वयम् ॥  
विज्ञानमात्रदृष्टिर्वा सामरस्यं शिवाद्वयम् ।  
जीवाभिमानं निर्धूय ब्रह्मैक्यज्ञानसंस्थितिः ॥  
तदेतद्भारतीयानाम्मतेष्वात्मनि दृष्टयः ।  
उच्यन्ति निग्रहात्तस्य मनसो योगसाधनात् ॥

पाश्चात्येषु दर्शनप्रस्थानेषु पुरा यद्यप्यासीन्मनसः आत्मनो भेदस्तथापि स न सार्वत्रिकः । कालवशेनात्ममनसो पर्यायेणोच्येते स्म । इत्थं विचार्यमाणे ये धर्मा आत्मनो चेतनत्वादयस्ते सर्वे मनसोऽभ्युपगताः । मनोव्यतिरिक्तस्यात्मनोऽभावात्मनसश्च प्रत्यगनुभूयमानत्वात्तत्साधने भारतीयदर्शनवत्प्रयासोऽनुमानादिभिर्न दृष्टः । इन्द्रियाणि विषयावगाहीनि साक्षान्मनसा सम्पर्कमागतानि मनस्येव ज्ञानं जनयन्ति । मन एव प्रवृत्तिनिवृत्त्योः कारणं तदेव भोक्तृत्वकर्तृत्वादिव्यपदेशं लभते । तदेतन्माइन्ड (Mind) पदवाच्यं मन आत्मनः स्वस्य च कार्याणि कुर्वत् पाश्चात्येषु दर्शनविषयताङ्गीयते । बुद्धिः (Thinking), अनुभवः (Feeling), इच्छा (Willing) चेति त्रयो व्यापारा मनसो निर्दिष्टाः । मनसो व्यापारानधिष्ठित्य प्रवर्तमानं विज्ञानं मनोविज्ञानमित्युच्यते । अत्र विज्ञाने सामान्यतो मनसो विश्लेषणमभिप्रेतं तच्च न कस्मैचित्परस्मादर्थाय मोक्षाभिधाय परं ज्ञानाधिगमेन व्यवहारवित्तये लौकिकाभ्युदयायैवेति महानस्ति भेदो भारतीयपाश्चात्यमनोविज्ञानयोः । अत्र सकलपाश्चात्यमनोविज्ञानस्य विवरणं प्रस्तोतुमशकमिति दिङ्मात्रेणोदाह्रियते ।

ग्रीकदेशे डेमोक्रीटस (Democritus) नाम्ना प्रसिद्धोऽनुवादी दार्शनिकः प्रथमं मनोऽधिष्ठित्य विचारप्रचारयामास । तदनुसारमणव एव सकलशक्तिसम्पन्ना ज्ञानं जनयन्ति विषञ्च निर्मिन्वन्ति । यच्चान्तश्शरीरं ज्ञातृत्वेनावतिष्ठते तदपि सहतान्तैजसाणूनातिरिच्य नास्ति किमपि । प्रत्यक्षादिसकलमनोव्यापारा तैजसाणुव्यापारजनिता एवेति मनो नैयायिकानामिव नैयाणुरूपमपि तु तैजसाणुसमूहं व्यापारवच्चेतनाजनकम् । सेयं चेतना मनस्येवोत्पद्यते नान्यत्र कुत्रचिदात्मनि तस्याभावात् । प्लेटो (Plato) नाम्ना ख्यातोऽपरस्तद्देशीय एव महान्दार्शनिकस्सामान्यमेव परन्तत्त्वमिति प्रतिपादयामास । विश्वस्मिन् भावगतानि सामान्यस्यैव (Idea) प्रतिबिम्बभूतानि सामान्यव्यतिरेकेणा-

सत्कल्पानि, सामान्यञ्च परापरभेदेन द्विविधमस्माल्लोकादतिक्रम्य परस्मिन् क्वचिद्वर्तते । आत्मा चैकत-  
स्वयङ्गति परानपि गमयति, अपरतश्च पश्यति, जानाति, इच्छति यतते च । सामान्यमुत्पादव्यय-  
क्रियारहित वस्तूनि तु तत्प्रतिबिम्बभूतानि चलानि उत्पद्यन्ते क्षीयन्ते च । तथा सति आत्मा सक्रियत्वा-  
द्धेतोस्तद्व्ययमानवपुराविर्भावतिरोभावयोगोचरः । परं स एव आत्मा सामान्यस्य ज्ञाता सामान्य साक्षात्कृत्य  
तद्रूपमपि लभते । तदयं वेदान्तनयेन व्यावहारिकसत्ताकोऽपि पारमार्थिकस्वरूप इति व्यवहारपरमार्थयो-  
रन्तरा तिष्ठति । सोऽयमात्मा विकारिष्वविकृत इत्यमृतोऽनित्य इत्याख्यायते । बुद्धिः, प्रयत्नो वासने-  
ति त्रिधाऽस्यात्मनः प्रवृत्तिर्व्यवहारः । अधर्मेणात्मा शरीरम्भजते धर्मेण चास्योर्ध्वगमनम् । यदा त्वयं  
सामान्यलोकमाप्नोति तदाऽस्य प्रयत्नो वासना चेति द्वौ भागौ क्षीयेते । बुद्धिरूपेण ज्ञानापरपर्यायेणाय  
स्थितो मुक्त इत्युच्यते । एतादृशमोक्षलाभ एव फ्लेटोदर्शने परं पुरुषार्थः । एवमत्र दर्शने आत्मनः  
स्वीकृतावपि मनसः पार्थक्येन स्वीकृतिर्नोपलभ्यते । मनसः कार्याणि आत्मनैव क्रियन्ते । फ्लेटोशिष्यो-  
रिस्टाटल (Aristotle) आसीत् । स आत्मानमन्यथा वर्णयामास । तद्दर्शने आकृतिव्यक्तयो-  
र्भेदोऽङ्गीकृत (Form and matter) । जगति सर्वं वस्तु आकृत्या सहिता व्यक्तिरेव । व्यक्तिश्चा-  
व्यक्तरूपेण तिष्ठन्ती आकृत्या सयुक्ता व्यक्तभावः नीयते । सामान्य व्यक्तिष्वेव स्फुटतामुपयाति, व्यक्ति-  
रपि सामान्यस्य स्फोटादेवात्मनो व्यक्तभावः लभते । एव व्यक्तयः स्वात्मभावप्रतिपद्यमाना आकृतीरति-  
रिच्य नातिवर्तन्ते । व्यक्तय एव तु परस्परं कार्यकारणसम्बन्धमुपगच्छन्ति ता एव आकृतिसम्बन्धेन  
आकृत्यभिव्यक्तरूपा इति विमर्शः । देहात्मनोर्विषयेऽपीयमेव कथा । आत्माऽऽकृतिस्थानीयो देहरूपेण  
त्वात्मानमभिव्यनक्ति देहश्च व्यक्तिः सामान्य आत्मनाऽभिव्यज्यते । सोऽयमात्मा न देहपरतन्त्रोऽपि तु  
देह एवाभिव्यक्तये आत्मानमधिकरोति । देहव्यापारद्वाराऽऽत्मैव स्वरूपं व्यनक्ति । तदित्यमात्मा देहस्य  
सोद्देशो व्यञ्जक (Entelechy of the body) उच्यते । अशरीरिणोऽप्यात्मनः शक्तिमत्त्वाद्देहव्यापाराणां  
कारणत्वम् । देहव्यापाराश्च किमपि प्रयोजनमुद्दिश्यैव प्रवर्तन्ते—तच्च प्रयोजनं न देहस्य अपितु आत्मनः  
एव । सुखदुःखाद्यनुभवेन हानोपादानविषयिणी इच्छा ततश्च प्रयत्न इव हेयमिदं ग्राह्यमिति स्मरस्मार  
प्रवर्तते । विषयेन्द्रियसंयोगेन कस्यचिदेकस्य विषयस्यैवैककालावच्छेदेन ग्रहणं भवति—तद्यथा घटवस्तुन-  
श्चक्षुषा संयोगेन काचिद्व्यक्तिरियमित्येव प्रत्ययो जायते । जायते तु घटोऽयमिति प्रत्ययः सोऽयं समग्र  
प्रत्ययो न विषयमात्रजनितः प्रत्युत ज्ञातपूर्वघटत्वज्ञानसहकृतोऽपीति ज्ञानमात्रे आत्मा पूर्वज्ञानं वर्तमान-  
ज्ञानेन सहैकीकृत्य प्रवर्तते । ज्ञाने यो भागः स्मरणादिद्वारा आत्मना उपपादितः स प्रतिव्यक्तिसम  
वर्तते अयमेव च अरिस्टाटलेन सक्रिया बुद्धिः (Active reason) रित्युच्यते । तद्व्यतिरिक्तोऽपरो  
ज्ञानभागो विषयेन्द्रियसंयोगमात्रादागतः प्रतिपुरुषं भिन्नो निष्क्रिया बुद्धिः (Passive reason)  
रित्यभिहितः । सक्रिया बुद्धिर्नित्या निष्क्रिया तु व्यक्तिनाशाक्षयति । सक्रिययैव बुद्ध्या विषयाणां  
सारस्य च तत्त्वं विज्ञाय परं ज्ञानमुपैति पुमान् । ज्ञानाधिष्ठितस्य पुंसो निरीहस्य आनन्दाधिगमः  
फलमिति । इत्यमत्रापि दर्शने आत्ममनसोर्द्विधाभावो नाङ्गीकृतः आत्मैव व्यापारवज्ज्ञानमूलमङ्गीकृतम् ।  
स्टोइक (Stoic) सम्प्रदाये अरिस्टाटलमतस्यैव भूयसां सम्बर्धनं जातम् । इयास्तु भेदो यदत्र मते  
विषयवासनायां निराकरणे महानभिनिवेशो दृश्यते । वासना आत्मानमुद्वृत्तिरिति । तां निर्धूय विषयेषु  
सुखदुःखात्मकेषूपेक्षकः सक्रियायां बुद्धेस्सवर्धनाय प्रयतमानः पुरुषः आत्मारतिः । पुरुषार्थं लभते न विषय-  
रसलम्पट इति मतस्यास्य त्यागे महानादरो भारतीयदर्शनवत् । अस्मिन्दर्शने आत्मा तैजसा प्राणा  
(Pneuma) इत्युक्तः । स एव शरीरं नियमयति, अयञ्च शरीराभ्यन्तरे रक्तप्रवाहप्रणालिकया  
सम्बद्धः । मरणादूर्ध्वमयन्तत्सम्बन्धान्मुच्यते । मुक्तावस्थायामयं विश्वात्मनि (World Soul)

लय याति । बद्धावस्थायाञ्च रक्तप्रवाहसम्मिश्रितो जैनदर्शनवत्समग्र शरीर व्याप्य तिष्ठति । मूलतः स्वयमात्मा स्वच्छपट्टिकावत् । विषयसम्पर्कादत्र ज्ञानचिह्नानि उत्कीर्यन्ते । केनचिच्च स्टाइकसम्प्रदायाचार्येण (Chrysippus) नैयायिकानामिव ज्ञानस्यात्मनि गुणोदयमात्रत्वमङ्गीकृतम् । एतानि कानिचिन्मतानि मनोविषयकाणि प्राचीनपाश्चात्यदर्शनेभ्य उद्धृत्यात्र सङ्कलितानि ।

नव्यप्लेटोदर्शने (Neo-Platonism) प्लेटाइनस (Plotinus) नाम्ना विख्यातो दार्शनिक पाश्चात्यदर्शनेतिहासे आत्ममनसोर्भेद स्वीचकार । मन (Soul) शरीर व्यापारयति, आत्मा (Spirit) च स्वतन्त्र स्वयसिद्धश्चेतनव्यापारान्प्रयोजयति । प्लेटो द्वारा प्रतिपादित सामान्याख्य तत्त्वमत्र मते ईश्वरस्य ज्ञानमुच्यते । तदेतदीश्वरज्ञानं जीवेष्वपि ज्ञानरूपेणात्मसु वर्तते । सोऽयमात्मा बहुषु ज्ञानेज्वैक्यं सस्थापयन्नस्य मतस्य भेदाभेदपरकत्व प्रचारयति । विषयज्ञानेऽनुभवानयमेवात्मा पृथगवस्थितानेकीकृत्य व्यापृणोति स्वात्मानमपि स्वयञ्जानाति । विषयज्ञाने क्रियायाञ्चायमात्मा मनोद्वारेण मध्यस्थेन प्रवर्तते । मूलतो जीवः ससारश्चैकस्यैव परमात्मन कार्यम् । आगस्टाइन (Augustine) दर्शने अनुभवमात्रे विषयविषयिणो कारणत्वमङ्गीकृतम् । विषयो यथाकथञ्चित् सन्देहभाजनं भवति—घटोऽयन्नवेति । विषयी तु सर्वसन्देहमूलं सन्देहेऽपि निश्चयेन ज्ञायते । न कोऽपि सन्दिहानो नाहमस्मीति स्वात्मानि सन्देहं भजते । एवमात्मनोऽस्तित्वं प्रत्यगेवानुभूयते तत्सिद्धये प्रमाणान्तरस्याकिञ्चित्करत्वात् । सन्दिहानो विषयी जीवन्नेव तथा करोति, सन्देहो विषयिणः पूर्वानुभवसंस्कारस्योद्बोधादेवोदेतीति स्मरणं, वर्तमानविषयानुभवादनुभूयमानविषय एव सन्देह इति अनुभूतिः, सन्देहापाकरणाय चेच्छेति स्मृत्यनुभूतीच्छाना विषयिणि सन्देहोत्पत्तेरेव सिद्धिः । एताः स्मृत्यादयोऽप्या वा क्रिया आत्मनोऽपृथग्भूता आत्मन एव व्यापाररूपा अङ्गीकृताः । आत्मद्वारेणैवासु क्रियासु समन्वयः, स्वसंविक्ता चात्मनो निश्चितः सन्देहव्यापारे सन्दिह्यमानवस्तुनि निरादरोऽसन्दिग्धस्य कस्यचित्प्रमाणस्य पुरस्कारेणैव भवति । यद्यसन्दिग्धं न जानामि कथमहं किञ्चिद्वस्तु सन्देहास्पदञ्जानामि ? तदेतदसन्दिग्धं तत्त्व प्रज्ञेत्याख्यायते (Reason) यथाऽनुमानादिषु तदाभासनिराकरणम्, शुभस्य सुन्दरस्य निर्णयो यत्र च क्वचिदनुभूतिमतिरिच्य ज्ञानं तत्सर्वमवसीयते । आत्माऽनया प्रज्ञया विश्वजनीनया सम्बद्ध एवाऽनुभवति जानातीच्छति च । सैषा प्रज्ञा परमेश्वरस्य पूर्णस्य ज्ञानभूता जीवात्मसु वर्तते इति पारमेश्वरस्य ज्ञानस्य ज्ञानमात्रेऽवस्थितिः । परन्तु जीवात्माऽपूर्णत्वात्परमेश्वरं यथाभूतं न जानाति-अशत एव तस्य ज्ञानं सम्भवति । अनुभूतिज्ञानेच्छास्त्रयो व्यापारा आत्मन एव न शरीरस्य । एते जीवात्मानः परिच्छिन्नरूपेण परमात्मनस्त्वपरिमिता इति विवेकः ।

आधुनिकपाश्चात्यदर्शनेतिहासस्य प्रवर्तको देकार्त (Rene Descartes) नामाचार्यो भौतिकविज्ञानस्य विकासेनाभिभूत प्रकृति स्वीयैरेव नियमैर्बद्धा जडा स्वीचकार । जडत्वेऽत्र गत्यभावेऽपि वैशेषिकादीनामिवेश्वरप्रेरिता गतिरङ्गीकृता । ईश्वरप्रदत्ता गतिमवष्टभ्य जगत्प्रवर्तते पर जडत्वादन कस्यचित्प्रयोजनस्याभावः । शरीराण्यपि प्रकृत्यङ्गभूतत्वात्स्वगतप्रवाहादिना यन्त्रवत्तैलज्वलनेन चलन्ति । तानि च शरीराणि वितत्य तिष्ठन्ति । मनस्तु स्वयङ्गति स्वतन्त्रमेव । विचारणाऽस्य गुणः । अत्र वितानस्य लेशोऽपि नास्ति यथा शरीरेषु विचारणायाः । अहमस्मीति प्रत्ययः शरीरादि प्राकृतिकभावजातमतिशय्य मनसः सिद्धयेऽलम् । सन्देहोऽप्यहमप्रत्ययमेव पुष्पाति । न च कोऽपि प्रत्येति नाहमस्मीति, “विचारयामीत्यहमस्मीति” तस्य सुप्रसिद्ध सूत्रम् (Cogito ergo sum) । कल्पना-अनुभूतिश्च मन आलम्ब्य प्रवर्तते इति ते मनसो गुणभूते—मनस्तु तयोराश्रयः । तदित्य मन (Mind), शरीर- (Body) मिति द्वे तत्त्वे नितरा पृथग्भूते भवतः । न तयोरस्ति सम्बन्धः । ननु दृश्यते मनः शरीर

प्रेरयत्, शरीरञ्च मनो रञ्जयदिति कथं तयोः पार्थक्यमिति चेत् मनः शरीरञ्च मानवेषु सहत्य तिष्ठतः पशुषु मनसोऽभावः । तयोः सहतिस्तिलतण्डुलवदेवाभ्युपेया, परं सहभावेन शरीरव्यापारा मनसि विक्षोभं जनयन्ति न तु मनोव्यापारानुत्पादयन्ति, विक्षुब्धञ्च मनो मस्तिष्कावस्थितग्रन्थिविशेष— (Pineal gland) द्वारा शरीरम्, शरीरञ्च तेनैव द्वारेण मनः आवर्जयत् प्रवर्तते । एकमेव च मनः । प्रतिशरीरं स्वव्यापारभेदाद्भिन्नमिव दृश्यते । तथापि तस्य व्यापारान् द्विधा विभज्य वक्तुं शक्यते । यो भाग इच्छति यतते च स स्वतन्त्रं कर्ता, यश्च परो भागो बाह्यान्विषयानालोचयति, शीतोष्णादिकमनुभवति मुहूर्तिं वा शरीरसम्बन्धेन स परतन्त्र इत्युच्यते । अयञ्च परो भागो वस्तुतो व्यापाररहितो निष्क्रिय एव । ज्ञानमात्रं मनस एव जायते । ज्ञानञ्च तदेव यन्निश्चयात्मकम् । इन्द्रियाणि निश्चयात्मकज्ञानोत्पादने सामर्थ्यविरहितानि यथावस्थितं विषयं न ज्ञापयन्ति, गुणेषु । प्रभावकेभ्यो रहितस्य विषयस्य यथाऽवस्थितस्य ज्ञानं मनसो विचारणयैव जायते । यथा गणिते द्वयोः सख्ययोर्योगान्निष्पन्नायास्तृतीयायाः सख्याया ज्ञानमतीव निश्चितमनिन्द्रियकञ्च तथैव सर्वेण ज्ञानेन भाव्यम् । तदेव निश्चयात्मकं ज्ञानं मनस सहजमनिन्द्रियोत्पन्नमनुभवातिगं (Innate or a Priori) च भवितुमर्हति । परं तादृशं ज्ञानमनुभवत एव प्रस्फुटति । अनुभवमात्रजन्यं ज्ञानमनिश्चायकं तदेव च मनस्सहकृतं निश्चयात्मकमभवति । स्पिनोजानाम्ना ख्यातोऽपरो दार्शनिको (Benedict Spinoza)ऽपि मनश्शरीरयोः नितरां पार्थक्यं प्रचारयामास । तस्य दर्शने द्रव्यं तदेव यत्स्वतन्त्रमेकमद्वितीयञ्च तिष्ठति । एतद्विना न किमपि ज्ञायते द्रव्यस्यास्य च ज्ञाने न किमप्यपरमपेक्ष्यते । इदञ्चातएवाकारणं सत्सर्वकारणं भवति । एतच्च व्यक्तशरीरविरहितं शरीरसंयोगस्यास्वातन्त्र्यमूलत्वात् । अस्वातन्त्र्यं स्वातन्त्र्याभावरूपमितरा भावरूपे द्रव्ये नैव सम्भवति भावाभावयोः परस्परं विरोधात् । तदिदं द्रव्यमीश्वर इत्याख्यायते । ईश्वरोऽनन्तप्रसादस्तस्य च गुणा अनन्ता अपरिमिता, निर्गुणस्येश्वरस्याकिञ्चित्करत्वात् । अपरिमितेष्वपि गुणेषु मानवाद्वा द्वेव गुणौ (Attributes) जानन्ति यदुत वितानं (Extension) विचारणा (Thought) च । शरीराणि वितत्य तिष्ठति मनश्च विचारयति । एतावपि गुणावपरिमितौ परस्परमसम्पृक्तौ तिष्ठतः । मनः शरीरं विकारयति शरीरञ्च मनो न विकुरुते । गोविषाणद्वयवत्तौ सहैव तिष्ठन्तावपि परस्परं कार्यकारणादिसम्बन्धासम्बद्धौ भवतः । मनो विचारणा सामान्यरूपेण नैव भवति, भवति तु विचारणाविशेषस्यैवाऽवस्थितिः । तथैव शरीरमपि वितानसामान्येन न तिष्ठति, भवति तु वितानविशेषस्यैवाऽवस्थितिः । सामान्यं विशेष एवाभिर्व्यक्तिरुभयोः । विचारणाविशेषा वितानविशेषाश्चेश्वराख्यस्य द्रव्यस्य पर्याया (Modes) उच्यन्ते । तदेवं जैनदर्शनवदत्रापि द्रव्यं गुणपर्यायवदित्युच्यते—इयास्तु विशेषो यत्स्पिनोजादर्शने द्रव्यमेकमेवाद्वितीयमार्हतदर्शने च तन्नाना । द्रव्यमात्मानं निश्चितेन रूपेण पर्यायेष्वभिर्व्यनक्ति द्विधा गुणाभ्याम् । पर्यायाश्च परस्परं कार्यकारणभावबद्धाः—कश्चिन्मानसं पर्यायोऽपरम्मानसं पर्यायं कश्चिच्च शरीरोऽपरं शरीरमुत्पादयितुं क्षमः । यथा गणिते ज्यामित्याख्ये त्रिकोणस्य लक्षणात्सर्वे त्रिकोणगुणा निगम्यन्ते तथैव द्रव्यस्य लक्षणादपि विश्वस्य सर्वे गुणा निगम्यन्ते । यथा च त्रिकोणस्य लक्षणात्कस्यचित्त्रिकोणविशेषस्य विषये न किञ्चिद्वक्तुं शक्यते तथैव द्रव्यस्य लक्षणान्न पर्यायविशेषस्य विषये किञ्चिद्वक्तुमर्प्यते । इत्थमुच्यमाने मनसो गुणभूतत्वान्मनः पर्यायसमूहमात्रमतिरिच्य नाति वर्तते तथैव च शरीरम् । तदेतन्मतं बौद्धानां स्कन्धव्यतिरिक्तस्यात्मनोऽभाव इति मतेन साम्यमावहति । परन्तु बौद्धानाम्मते नित्यस्य द्रव्यस्याऽभावः, स्पिनोजादर्शने तदेव दृढमङ्गीक्रियते । मनःपर्यायाणामेका परम्परा तस्याः समानान्तरं शरीरपर्यायाणामपि परम्परा वरीवर्ति । तयोरसम्बन्धादपि स्वभावत एव मनसः



पर्यायेषु प्रतिपर्यायमेकः पर्यायः शरीरपर्यायेषु सवदति, शरीरपर्यायेष्वपि प्रतिपर्यायः मनःपर्यायेषु काश्चित्सवादी पर्यायो वर्तत एव । एव मनसि यद्वर्तते तच्छरीरेऽपि शरीरे च यद्वर्तते तन्मनस्यपीति कारणं विनाऽपि मनश्शरीरयोरेकस्यैव द्रव्यस्य गुणभूतत्वात् सवादः सिध्यति । प्रकृतिपुरुषयोः साख्यनिकायेऽङ्गीकृतः सम्बन्धः एतेन मतेन साम्यमावहति केनचिद्रूपेण । एतदनुसारेण ज्ञानमात्रं मनोजन्म निश्चयात्मकं सहजञ्च भवति । यदा मनमिजं ज्ञानं बाह्यविषयमवलम्ब्येव भवति तदा तदस्फुटं सन्देहास्पदञ्च जेगीयते । यदा तु बाह्यालम्बनमवध्यं मनः आत्मन्येव पश्यति तदा भवति स्पष्टं स्फुटमसन्दिग्धञ्च ज्ञानमिति ।

लाइब्नीत्ज—(Leibnitz) नामाऽपरो दार्शनिकश्चेतनाणुवादस्य (Theory of Monads) प्रवर्तकः आसीत् । तस्य मतेन यत्किञ्चिद्वितत्यं तिष्ठति तत्सर्वं विभागमापद्यते । विभागस्य चरमा अवयवा अणव एव । एते चाऽणवः स्वयं चलन्ति स्वस्मिन्नेव गतिमवष्टभ्य तिष्ठन्ति, न कोऽपीश्वरोऽन्यो वाऽणुषु गतिमादधाति । अनयैव गत्या वस्तु वितत्यं भवति । तदेवमणवो न वितता अपितु सगतिका एवेति केवलशक्तिरूपा एव । यथा प्रवृत्तिरूपा गतिस्तथैवावरोधरूपाऽपि । गतिरेष्वेवाणुषु । अवरोधगत्यैव प्रवृत्तिगतिमन्तःशक्त्यणवोऽपि जडा इव प्रतिभासन्ते । न केवलमेतेऽणवो गतिमन्तस्ते ज्ञानवन्तोऽपि भवन्ति गतिज्ञानञ्च प्रत्यणु सहैव वर्तते । ते पश्यन्ति चलन्ति च । एते चाणवोऽपरिमितसख्याका अनुत्पादव्ययधर्मिणश्च भवन्ति । सर्वं वस्तु ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तमेषामणूनां सघातरूपम् । ज्ञानप्रवृत्तिनिवृत्तिशक्तिमन्तोऽणवो वैशेषिकाद्यभिमतानुभूयो भिद्यन्ते । अयञ्चेतनाणुवादः साख्याऽभिमतयास्त्रिगुणायाः प्रकृतेस्साम्यमावहन्नपि प्रकृतेरेकत्वात्तत्तश्च सर्गप्रवर्तनेन व्यक्तस्याऽनित्यत्वात्प्रकृतेश्च सत्त्वावष्टम्भेऽपि जडत्वात्ततो भिद्यत एव । प्रकृतिः पुरुषसंयोगेन सर्गमाविर्भावयति चेतनाणवस्तु पुरुषसंयोगमनपेक्ष्यैव स्वयम्प्रवर्तन्ते । अणुष्वेव पुरुषतत्त्वस्य चैतन्यस्यावस्थानमत्र मतेऽङ्गीक्रियते । एते चेतनाणवः ईश्वरनिर्मिता ईश्वरेणैव क्षयं नेतुं शक्यन्ते । न कोऽप्येतान्प्रभावयितुं शक्नोति । ते गवाक्षरहिता (Windowless) उच्यन्ते । तथाऽपि प्रत्येकमणुः समग्रं विश्वमात्मनि बिभर्ति तेन विनाऽपि बाह्यसम्पर्के आत्मनि तिष्ठन्नपि विश्वं ज्ञातुं शक्नोति । यद्यपि सर्वमात्मन्येव वर्तते तथाऽपि प्रत्येकमणुषु भेदात्कश्चिदणुः स्फुटतरमात्मानं जानाति कश्चिच्च न तथेति ज्ञानस्य स्फुटास्फुटाऽभवेनाणुषु क्रमो निश्चयते । सर्वमतिशय्य स्फुटतमज्ञानवानाणुरीश्वरोऽस्फुटतमज्ञानवन्तश्चाणवो भौतिका उच्यन्ते । शरीरेष्वपि ज्ञातृत्वेनाऽभिमतः आत्मा तादृश एव स्फुटतरज्ञानवानाणुः अणुराजः (Queen monad) इत्याख्यायते । शरीरात्मनोरणुरूपयोरपि तथा सवादो निश्चितः ईश्वरेण यथाज्ञादिकालादेव शरीरमात्मा च सहैव गच्छतः । न तु एकोऽन्यमुत्पादयति विकारयति वा । सर्वं ज्ञानमात्माख्येऽणौ वर्तते, बाह्यसम्पर्कशायतीत्युक्तम् । यदि बाह्यविषयसम्पर्कादेव ज्ञानमुत्पद्येत ज्ञानमनिश्चयात्मकमेव भवेत् भवति तु गणितादिषु निश्चयात्मकं ज्ञानमिति ज्ञानं निश्चयात्मकमेव प्रमाणम् । इदं तु निश्चयात्मकं ज्ञानमनुभवाऽवसरे एव प्रस्फुटीभवति न सर्वदेति वार्ताऽनुभवस्य ज्ञानजनकत्वं न परिपोषयति । अस्फुटज्ञानवानाणुः स्फुटज्ञानवानपि भवितुं शक्नोति स्फुटज्ञानवांश्च स्फुटतरज्ञानवानपि जायते सा च स्फुटताऽणूनामेव प्रयत्नेनैवापाद्यते तत्र नान्यत्किञ्चित्कारणम् । इत्थं देकार्तस्पिनोजालाइब्नीत्जानां दर्शनेषु ज्ञानस्य मनोमात्रजन्यत्वमनुभवातिगत्वञ्च स्वीक्रियते । एते त्रयः एकमत्येनं शरीरात्मनोरत्यन्तपार्थक्यमुद्घोषयन्ति तस्मादेतेषाम्मतं बुद्धिवादे (Rationalism) अनुभवासम्पृक्तज्ञानवादो बोध्यते ।

जान लॉक (John lock) नाम्नो दार्शनिकस्य मते दर्शनज्ञानं वस्तुनो यथार्थस्वरूपज्ञानम् । ज्ञानं यदि बुद्धौ मनसि वा भवेत् तत्सर्वदा ज्ञायते परं ज्ञायत इत्यनुभवावसर एव न सर्वदा । एव ज्ञानमनसा सहैव नोत्पद्यते । तदनुभवादेवायाति । मनो जातमात्रमनुत्कीर्णशिलाकल्पः (Tabula Rasa)

भवतिष्ठते । अनुभवो अलोल्लेखं विदधाति । अनुभवश्च द्विधा—इन्द्रियानुभवद्वारा मनोऽनुभूयमान-विषयाणां गुणान् जानाति मनोऽनुभवद्वारा च मनः स्वव्यापारप्रव्रिया दर्शनविचारणा, रुन्देह, विश्वासतर्क-ज्ञानेच्छा जानाति । एतेषु येऽनुभवा विषयसम्पर्कादागतास्ते न मनसा कदाऽपि विकल्पयितुं शक्याः । एते मौला अनुभवा (Simple ideas) उच्यन्ते । एताश्च मौलाननुभवान् मनो विकल्प्य मिश्रानुभवेषु (Complex ideas) परिवर्तयति । एषु मौलैष्वनुभवेषु मनः प्रक्रियाणामप्यनुभवोऽप्यन्तर्भवति । रूप, शब्दो, गन्धो, रस, स्पर्श, मूर्तिः, गतिः, धारणा, पार्थक्यम्, दुःखम्, सुखम्, ऐक्यम्, अस्तित्वम् अन्ये च तथा-विधा अनुभवा मौला अनुभवा एव विषयमात्रदर्शनजनिताः । मिश्राऽनुभवास्तु द्विधा विभज्यन्ते—पर्यायानुभव (Modes), द्रव्यानुभवः (Substance), सम्बन्धानुभवश्च (Relation) । बहूनाम् मौलानुभवानामेकत्र समवायेनानुभवः पर्यायानुभव—यथा वस्तूनां शतस्य ज्ञानम् । बहूनाम् मौलानुभवानामेकत्रावस्थितानामेकत्र कल्पिताऽऽलम्बने एकरूपेण ज्ञानं द्रव्यानुभव—यथा गुणानतिरिच्य द्रव्यस्य कस्यचिदनुभवाभावेऽपि गुणैस्सह द्रव्यस्यानुभवो भवति तच्च कतिपयमेव द्रव्यं मनः सकल्पजम् । एतानि तु द्रव्याणि भौतिक-चैतन्येश्वरभेदेन त्रिविधानि । द्वयोर्वस्तुनोस्तुलनया सम्बन्धानुभवस्य जन्म भवति—यथा कार्यकारणभावः । तदित्यस्य स एवाऽनुभवो यथार्थो यो विषयेषु स्वसवादिनः कञ्चित्त्वलभते । पर्यायसम्बन्धानुभवौ मनस्येव तिष्ठतः न वस्तुतो विषयराज्ये पर्यायः सम्बन्धो वा तिष्ठति । द्रव्यानुभवस्तु मनोऽतिरिच्य कस्यचिद्-स्तुनः कल्पनया न मनस्यवतिष्ठते—तस्य विषयगतत्वात् । अनुभवानाम्परस्परं सवादित्वं विसवादित्वं वा ज्ञानस्य भवति । यच्चाऽनुभवेन न सवर्तते तन्मिथैव । परन्तु कदाचिन्मनः स्वयमेव काश्चिद्-विचारान् कल्पयति, तेषु च विचारेषु परस्परं सम्बन्धः । अत्र विषयसम्पर्काभावेऽपि मनसो व्यापारनियमा ज्ञाने निश्चयमादधति तद्यथा गणिते । एवमनुभवजनिते सवादिनि ज्ञाने विषयसवादान्निश्चायकत्वं मनो-व्यापारमात्रजन्ये च मनसः क्रियाद्वारा निश्चायकत्वम् । अत्र मते मनश्शरीरयोः परस्परं सम्बन्धः स्वीक्रियते नैयायिकादिवत् । बर्कलेनामा (George Berkely) तु दार्शनिको लाकमतमसहमान आह—यद्यनुभव एव न परं प्रमाणं तर्हि तदतिरिक्तस्य कस्यचिद्द्रव्यस्य स्वीकारे मानाभावः । गन्तारमन्तरेण गमनक्रिया यद्यपि नास्ति तथाऽपि शाब्दव्यापारसौकर्याय गमनक्रिया गन्तुर्व्यतिरिक्ताऽवसीयते । वस्तुतस्तु गमनक्रिया नाम पृथक्कमपि नास्ति । एवमेवानुभवेषु सत्सु अनुभूयमानो विषयो न ज्ञायते तथाऽपि अनुभूयमानस्य विषयस्य कल्पना क्रियते । यत्किमप्यनुभूयते तत्त्वनुभवादव्यतिरिक्तमेव । अनुभवश्चानु-भवितारं विना न भवतीति मनसोऽनुभवितुं सिद्धिः । अनुभवाश्चानुभूयन्त इति तेऽपि वास्तवाः । अनुभूयमानत्वमेवास्तित्वम्—(esse est percipi) इति तस्योद्घोषः । अस्तित्वं वस्तुनोऽनुभवादेव सिध्यति—स चायमनुभवो मत्कृतोऽन्यकृतो वेति यत्किञ्चिदेतत् । सर्वञ्चेश्वरेणानुभूयत इति तस्यानुभवेनास्तित्ववन्तो विषयाः । शरीरादिभौतिकपदार्थजातान् मनो विना न भवति—मनस्येव तु तेषामनुभूयमानत्वात्स्थितिरवसेया—अनुभवव्यतिरिक्तस्य कस्यचिदपि कल्पने मानाभावात् । मनो विना बाह्यविषयाणां सिद्धिर्नैव शक्यते कर्तुम् । यदि भवेत् किञ्चिद्द्रव्यादिकं मनो व्यतिरिक्तं तच्च ज्ञायमानाभावे नास्त्येव । सर्वं मनोराज्यविजृम्भणमित्युक्तिर्विज्ञानवादिबौद्धैस्साम्यमावहति तथाऽपि भेदोऽनयोर्मतयोः । बर्कलेदार्शनिकस्य मते अनुभवस्य मनस्याश्रितत्वादपि मनोऽनुभवे परवशम् । यदाऽहं स्वाक्षिं व्यापारयामि तदा पुरोज्वस्थितमेव रूपादिकं पश्यामि नान्यत् किञ्चित्त्वेच्छामात्रकल्पितम् । ईश्वरोऽस्मासु निश्चितेनैव क्रमेणानुभवानुत्पादयति भोजनानुभवेन सह तृप्तेरनुभवः, अक्षणाऽन्यनुभवेनोष्णत्वानुभवः सहेत्यादिक्रमेणेश्वरेण निर्धारितत्वात्तथैव मनोऽनुभवति न चान्यथा । यश्चाऽनुभवो नेश्वर-कृतोऽपि तु मनसैवोद्भावितः स भ्रान्त इत्युच्यते । इदञ्च मनः बर्कलेमहोदयेन कर्ता आत्मा (Spirit)

इत्युक्त । कर्ता च न ज्ञानस्यानुभवस्य वा विषयो विज्ञातारमरे को विजानीयादिति मतानुरोधात् । डेविड ह्यूम (David Hume) नामाऽपरो दार्शनिको बर्कलेमतं न स्वीचकार । सर्वोऽनुभवविषयो बाह्येभ्य आन्तरेभ्यो वा सस्कारेभ्य (Impressions) आगच्छति । विचारा अनुभवा वा सस्काराणामेव प्रतिष्ठितयः । सस्काराभावेऽनुभवाभावः, अनुभवाभावे च ज्ञानाभावः । एकोऽनुभवोऽपरेण सह गच्छति (Association of ideas) न तु कश्चित् केनचिददृढतरान्तरसम्बन्धेन सम्बद्धः । कार्यमपि कारण-प्रतियोग्येव न तु कारणं कार्यमुत्पादयत्यात्मानं विकार्यं । ज्ञानं सस्कारादेवागच्छतीत्युक्तं प्राक् । तच्च द्विधा—अनुभवानां सम्बन्धेन जनितम् (Relations of ideas) वस्तुगतञ्च (Matters of fact) प्रथमञ्च गणितविज्ञानस्य जनकम् । तच्च निश्चयात्मकमेव । द्वितीयन्तु न तथा निश्चयात्मकं तथाऽपि विरोधाभावात्सम्भावनाऽऽत्मकमेव—श्वः सूर्यं उदेष्यतीति ज्ञानं न निश्चयात्मकमपि तु विरोधिकारणाऽसद्भावाद्धेतोः सम्भावनाऽऽत्मकमेव । वस्तुतस्तु अनुभवमात्रमेव प्रत्यक्षज्ञानविषयो न तु किञ्चिदनुभूयमानं वस्तु । अनुभवातिरिक्तस्य कस्यचिदपि वस्तुन सिद्धेरनम्भवात् । एकोऽनुभवोऽपरमनुभवमुत्पादयतीत्यनुभूयते परन्तु कश्चिदनुभवो विषयेणोत्पाद्यत इत्यत्र न किञ्चिदपि मानम् । प्रथमानुभवस्य यदि भवेत् किमपि कारणं तत् न ज्ञायत एव । यच्च न ज्ञायते तत्राऽभिनिवेशो न शोभते दार्शनिकानाम् । अन्यैव दिशा आत्माख्यस्यापि कस्यचिदनुभवो न उदेति । यदाऽहमात्मनि पश्यामि तदा कश्चिदनुभव-विशेषः, वेदनाविशेषः, सन्नाविशेषः वा साक्षात्कारोऽपि न तु अनुभववेदनासंज्ञादिभिन्नं तदाधारभूतं तत्त्व-विशेषमात्माख्यमुपलभे । तदेवमनुभवादिव्यतिरिक्तस्य मनसः आत्मनो वाऽभावः एव । मतमेतद् बौद्धानां मनात्मवादेन साम्यमावहति यत्र रूपवेदनासंज्ञासंस्कारविज्ञानेभ्यो व्यतिरिक्तस्य कस्यचिदप्यात्मनोऽभावोऽङ्गीकृतः । अत्राऽनुच्छेदे स्मृतानां लॉक-बर्कले-ह्यूमाख्यानां दार्शनिकानां मतमनुभववादशब्देनाभिधीयते । तेषां मते ज्ञानज्ञानं न किञ्चित्सहजमनुभवातिगं यथा बुद्धिवादिभिर्ऽङ्गीक्रियतेऽपि तु अनुभवा एवैकीभूय परस्परसम्बद्धा ज्ञानं जनयन्ति ।

इमानुएलकान्टनामा (Immanuel Kant) सुविख्यातः शर्मण्यदेशवास्तव्यो दार्शनिकप्रवरो बुद्धिवादाऽनुभववादयोः पर्यालोचनया स्वमतं सारगर्भितं प्रचारयामास । ज्ञानं सर्वजनीनं निश्चयात्मकञ्चेति बुद्धिवादिना मतन्तेनाऽनुमोदितम् । तच्च ज्ञानं वस्तूनि यथाऽत्मा स्वात्मानं निवेदयन्ति तथैव न तु वस्तुनः स्वलक्षणं ज्ञायत इति तेनानुभववादिभिस्सह स्वमतस्य सामञ्जस्यं प्रदर्शितम् । अनुभव एव तु ज्ञानस्य हेतुः परं विश्वजनीनं निश्चयात्मकं ज्ञानमनुभवान्नायाति । इन्द्रियाणि ज्ञानाय विषयमुपस्थापयन्ति मनस्तु स्वगतक्रियया तानेव विषयान्निश्चयत्वेन सन्निभति । इन्द्रियमनसोरेव व्यापारपार्थक्यं सिध्यति । ज्ञानञ्च द्विधा स्फुटीभवति—एकस्मिन् ज्ञानस्फोटे विधेयपदमुद्देश्यपदे एवाऽन्तर्भूतम्—यथा शरीरं वितत्य तिष्ठति । अत्र विधेयमुद्देश्यस्यैव प्रकाशकत्वेन न किमपि नूतनं ज्ञानमापादयति । सोऽयं ज्ञान-स्फोटो विशकलनात्मकः (Analytical Judgment) इत्युच्यते । अपरश्च ज्ञानस्फोट उद्देश्य-विधेये पृथग्भूते एकीकृत्य प्रवर्तते—यथा शरीराणि भारवन्ति । भारवत्त्वं शरीरभिन्नमेव शरीरेण सामञ्जस्यमीयते । अयञ्च सामञ्जस्यात्मको ज्ञानस्फोटः (Synthetic Judgment) इत्युच्यते । परन्तु सर्वोऽपि सामञ्जस्यात्मको ज्ञानस्फोटो नावश्यकः (Necessary) । बुद्धिस्तेषां स्वीकृतौ न बाध्यते—पुष्पं नीलमिति ज्ञानं नावश्यं पुष्पस्य नीलत्वं सर्वदा सर्वत्र च ज्ञापयति । न च तदेव सर्वेषां पुष्पाणां नीलत्वं ख्यापयत्यवश्यम् । एतादृशं सामञ्जस्यात्मकं ज्ञानमनुभवमात्रजन्यं भवति । तदेव तु ज्ञानं साम-ञ्जस्यात्मकमावश्यकञ्च यस्य प्रतिद्वन्द्वि न विचारसहम् । तादृशञ्च ज्ञानं सार्वत्रिकं भवितुमर्हति । सार्वत्रिकता आवश्यकता च नानुभवेनाऽप्याति । तयोर्द्विगमस्थानं बुद्धिरेव । त्रिकोणस्य त्रयो कोणा मिलित्वा

समकोणद्वयसमाना इतीदं ज्ञानं नानुभवजन्यमपितु बुद्धिजन्यं सत्सामञ्जस्यात्मकमपीति तत् सार्वत्रिक-  
मावश्यकञ्च न तस्य प्रतिपक्षि अन्यत्किमपि ज्ञान विचारसहम् । आवश्यकत्वं ज्ञानस्याऽनुभवातिगत्वेनैव  
(A priori) । विषयं विना विचारस्याऽभावः, विषयश्चेन्द्रियैरुपह्रियते । इन्द्रियोपहृता विषया विचार्यन्ते ।  
विचारणा बुद्धेर्व्यापारः तेनैव विषया नामभाजो (Concepts) भवन्ति । विषयाऽनुभवो नामविरहितो-  
ऽन्ध इव नाम च तादृशानुभवरहितं शून्यमिव । तदेव ज्ञानं बुद्धीन्द्रिययोर्व्यापारमन्तरा न जायत इति  
स्थितम् । तत्र कथं तावदिन्द्रियाऽनुभवस्य सम्भव इति प्रश्नो विचार्यते । रूपरसशब्दादयोऽनुभूयन्ते त  
एते इन्द्रियद्वारा बाह्यमेव विषयमुपस्थापयन्ति । अनुभवाश्चैतेषां दिगवच्छिन्नाः कालावच्छिन्नाश्च ।  
विषया न केवला दृष्टिपथमुपयान्ति, यान्ति तु केनचिद्देशेन सहकृताः कालविशेषेण च । आत्मानं केवल-  
मनुभवानाददाति ताश्चानुभवान् दिक्कालाभ्यां सह सम्मेल्यैव जानाति । दिशः कालस्य च सम्मेलनं  
मनो द्वारा भवति । वस्त्वभावेऽपि मनसा सहकारेण दिक्कालयोर्ज्ञानं भवति । तौ च दिक्कालौ न  
विषयानुभवादापद्येते अपितु आत्मनः स्वभाव एव स्थितावनुभवातिगावेव । अन्तःकरणं किञ्चिद्वस्तु काल-  
विशेष एव प्रत्यक्षीकरोति बाह्यकरणानि च स्वस्वविषयान् दिग्विशेषे । वयं दिग्गुणेण कालरूपेण वा वस्तु  
जानीमो न तु तावतिरिच्य किमपि ज्ञायते । एतावताऽनुभवमात्रस्य दिक्कालरूपता । परं दिक्कालौ  
ज्ञातुरेव स्वरूपभूताविति स्वलक्षणे वस्तुनि तयोरोपमात्रं भवति न तु स्वलक्षणं वस्तु दिक्कालसहकृतम् ।  
तत्स्वलक्षणं वस्तु किमिति न ज्ञायते, ज्ञायते च तस्य स्वात्मनि दिक्कालसहकृतः स्फोटः । तदेव मनसा  
दिक्कालरूपेणानुभवा एकीक्रियन्ते । परन्तु एतावन्मात्रेण ज्ञानं न सिध्यति । दिक्कालरूपेणोपस्थापिता  
अनुभवा यदा परस्परं सम्बद्धास्तदैव ज्ञानमुदेति । यदि सूर्यस्यानुभवस्तदनन्तरञ्च तप्तप्रस्तरपिण्डस्या-  
नुभवो भवेत् तदा द्वयोरनुभवयोरसम्बन्धान्न जायेत ज्ञानम्—सूर्यतापेन तप्तोऽयमप्रस्तरपिण्ड इति ।  
तथा ज्ञानस्योत्पादे केनचिदपरेण कारणेन भाव्यम् । तच्च कारणम्बुद्धिरुक्ता । मनसा दिक्कालयो-  
स्सम्बद्ध्यानुभवा बुद्ध्यै उपह्रियन्ते । बुद्धिश्च ताननुभवान्नामभिः संयोजयति । एतानि नामानि न शब्द-  
रूपाणि । तानि प्रत्ययरूपाणि पदार्थसहजानि । कान्तेन तादृशान्नाम्ना द्वादशभेदा अङ्गीकृताः । तेषां  
चतुर्धा विभागः प्रतिविभागञ्च त्रयो नामभेदा तदित्यम्—परिमाणम्, गुणः, सम्बन्धः पर्यायश्चेति । बुद्धिः  
कदाचित्परिमाणरूपेणानुभवान् संयोजयति—यथा सर्वे मानवा मरणधर्माणि । अत्र मरणधर्मत्व सर्व-  
मानवपरिमाणम् । कदाचित्सा बुद्धिर्गुणेनानुभवान् संयोजयति—यथा मनो न विततम् । अत्र निषेधो  
गुणः । कदाचित्तु सा तान् सम्बन्धेषु सम्बन्धनाति—यथा वायुरुष्णः, यथा वा यदि वायुरुष्णस्तदा  
तापमापके यन्त्रे पारद ऊर्ध्वं गच्छति । वायुरुष्णत्व गुणगुणिसम्बन्धेन, वायुरुष्णत्व पारदस्य चोर्ध्व-  
गमनं कार्यकारणसम्बन्धेन । पर्यायस्योदाहरणन्तु—इदं वस्तु विषं भवेत् । अत्र विषत्वस्य सम्भावना  
वस्तुनः पर्यायः । एतानतिरिच्य सम्बन्धान्नानुभवा ज्ञायन्ते । एते च सम्बन्धा न वस्तुतन्त्रा अपितु बुद्धि-  
तन्त्रा एवेत्यनुभवातिगाः (A priori) उच्यन्ते । परमनुभव विनैषां सम्बन्धानां ज्ञानं न भवति । जगति  
परिमाणादीनामभावः परन्तु बुद्धिस्त्वव्यापारेण तान् वितत्य वर्तते । वस्तुनो ज्ञानमात्रे एतेषामवश्य-  
सहकादित्वं भवति परञ्च वस्तुनः स्वलक्षणे तु न एते प्रभवन्ति । स्वलक्षणं वस्तु न कदाऽपि ज्ञानस्य  
विषयः । एतानि न दिशि न वा काले भवन्ति, दिक्कालयोर्मनोव्यापारस्वरूपत्वात् । तानि च  
परिमाणगुणसम्बन्धपर्यायैर्नामभिः पदार्थकल्पैरप्यकल्पितानि । परिमाणादीनां बुद्धिर्व्यापाररूपत्वात् । मनो-  
बुद्धयोर्व्यापारान्प्रतीत्य वर्तमानानि स्वलक्षणानि कथं ज्ञायेरन् ? एतानि ज्ञानप्रसारस्य मर्यादाभूतान्यु-  
क्तानि ननु यदि तानि न ज्ञायन्ते कथं तेषामस्तित्वं स्वीक्रियते । किं वा तेषां स्वीकारे प्रयोजनमिति  
चेच्छ्रूयताम् । वस्तुनोऽभावेऽनुभवानामभावोऽप्यापद्येत । यदि वस्तुनो वास्तवस्याभावेऽपि विज्ञानवादि-

वदनुभवोऽङ्गीक्रियेतं कथं कस्मिन्नेव देशविशेषे तत्राऽपि कदाचिदेवानुभव उदेति न सर्वत्र सर्वदा वेति अनुभवस्योदये चित्तव्यतिरिक्तस्य स्वतन्त्रस्य बाह्यस्य कारणत्वमङ्गीकर्तव्यमेव । तच्च कारणं किमिति जिज्ञासायां न ज्ञायत इत्येव वक्तव्यं तु तत्रास्तीति । यद्यपि ज्ञानस्याभावस्वलक्षणविषये तथाऽपि स्वलक्षणं नर्केण यथाकथञ्चिद्गोचरम्भवत्येव । स्वलक्षणप्रादुर्भूता दिक्कालसहगता पदार्थापरपर्यायानाम-मवलानां अनुभवा इन्द्रियमनोबुद्धिव्यापारसंस्कृता आत्मानम्प्राप्यैव ज्ञानभाजो भवन्ति । अयञ्चात्मा चेतन स्वसवेदकश्च यत्र सर्वे पूर्वोक्तविशेषणविशिष्टा अनुभवाः संश्लिष्टा भवन्ति तेनैव च तथा संश्लिष्टास्स्वस्मिन् ज्ञायन्ते (Synthetic unity of apperception) । मनोबुद्ध्यात्मानं स्वस्वनियमैः परवशा व्याप्रियन्त इति सर्वदा निश्चितमेव भवति । इत्थं ज्ञानस्य सामञ्जस्यात्मकत्वं व्याख्यातम् । यथा च स्वलक्षणं वस्तु न ज्ञायते तथैव ज्ञाता आत्माऽपि न ज्ञानविषयो भवति । परन्तु ज्ञानव्यापाराणां सम्भवाय तस्यात्मनोऽभावोऽपि निरस्करणीय एव । इत्थं कान्तदर्शने बुद्धिवादिनामभिमतं ज्ञानस्य निश्चयात्मक-सार्वत्रिकञ्च रूपं सगृहीतं भवति । अनुभववादिनामनुभवद्वारेण ज्ञानस्योत्पत्तिरित्यपि मतमङ्गीकृतम् ।

कान्तस्य स्थितिकाल ईसवीय १७२४ तमवर्षादारभ्य १८०४ तमवर्षं यावदासीत् । तदनन्तरञ्च पाश्चात्यदर्शनेतिहासे बहव आचार्यास्स्वस्वमतानि प्रतिपादयामासु । इदानीमपि मनोविषये दार्शनिकेषु प्रचलत्येव विवादः । अद्य तार्किकभाववादिनो विश्लेषणवादिनश्च दार्शनिका पाश्चात्ये जगति मूर्धन्यता भजन्ते । तेषाम्मतेन नास्ति किमपि तत्त्वं यन्मन आत्मा बोध्येत । ह्युममतपरिष्कारेण तु ते मनो नाम शारीरक्रियापद्धति- (Disposition of behaviour) मन्तरा नास्ति किमपीति वदन्तो मनोवादिनो दूषयन्ति । यया कश्चिद्बलो यन्त्र स्वयञ्चालितं दृष्ट्वा चिन्तयेन्नूनमस्य यन्त्रस्याऽभ्यन्तरे केनचित्पिशाचेन भाव्यं यो यन्त्रञ्चालयति—अन्यथा जडमिदं यन्त्रं कथञ्चलेत् ? तथैव शरीरं स्वयमेव चलति न तु कश्चिन्मन आद्योऽस्य चालकस्तथाऽपि मूर्खा शरीरं केनचिन्चेतनतत्त्वेन चालितं पश्यन्तो हास्यास्पदीभूता एवेत्युपेक्षया ।

तदित्यदिदमात्रमत्र पाश्चात्यदर्शनसम्प्रदायेषु स्वीकृतस्य मनसो रूपं दर्शितम् । सस्कृतज्ञा भारतीय-दर्शनेषु लब्धपरिचया इति भारतीयदर्शनपक्षस्याऽत्र न विस्तारं कृतं इति यदि केचिदनेन निबन्धेन प्रेरिता पाश्चात्यदर्शनमतान्यालोचयेयुर्भारतीयदर्शनेषु च निवेशप्रवेशद्वारा नवीनान्दृष्टिमुद्भावयेयुस्तदा मन्येऽयम्मे प्रयासस्तत्फलता यायात् । अपरञ्च अत्र पाश्चात्यदर्शनमेवावलम्ब्य विचारास्सङ्कलिताः—दर्शनेभ्योऽपि व्यतिरिक्ता बहवो मनोविज्ञानसम्प्रदायास्तत्र प्रचलन्ति । ते मनो विज्ञानपद्धतिद्वाराऽधीयानो तदनुसारेण मनो न दर्शनस्य विषयोऽपि तु विज्ञानस्यैव—यथा भूतानि पृथिव्यादीनि न दर्शनेनापि तु प्रयोगात्मकेन विज्ञानेनैव यथायथं ज्ञातुं शक्यन्ते । नान्न तस्य विज्ञानस्य समुपस्थापने मम प्रयत्नः ।

अभिनन्दनमेतत्स्याच्छब्दब्रह्म समर्चनम् ।

पाण्डेयरामचन्द्रेण कृतं श्रीमत्त्रिपाठिनः ॥

## भट्टप्रभाकरयोः प्रस्थानभेदः

रामचन्द्रशास्त्री खनङ्गः

मीमांसायां त्रीणि मतानि बहो कालादारभ्य प्रचलितानि । तानि यथाक्रमं भट्टमतं प्रभाकरमतं, मिश्रमतञ्चेति । तेषु मुरारेस्तृतीयं पन्था इति आभाणकानुसारेण मिश्रमतं स्वल्पेनैव कालेन केवलं तन्त्रान्तरेषु नामोल्लेखपूर्वकं मिश्रमतमिति रीत्या स्थितम् । तस्य प्रचारं ग्रन्थरूपेण नेदानींमालोक्यते । परं भट्टमतं प्रभाकरमतञ्च व्याख्यातट्टीकारूपेण अद्यावधि विद्वन्मण्डलीषु विराजमाने वर्तते । एतयोः भट्टप्रभाकरयोर्मते विद्वन्मण्डलीषु प्रकृष्टं स्थानं प्राप्ते प्रस्थानरूपेण भेदं गते । अयं भट्टप्रभाकरयोः प्रस्थानभेदः कुत्रचिदविभक्तं कुत्रचिच्च विभक्तो वर्तते । अतएव पार्थसारथिकृतन्यायरत्नमालायां व्याख्यानावसरे रामानुजाचार्यं लिखति—

“अविभक्तविभक्तमार्गयोर्मतयोर्भट्टगुरुपदिष्टयोः ।

उभयोरपि पार्थसारथिं प्रथितं प्राथमिकेऽभियोगवान् ।” इति ।

अनयोः प्रस्थानयोः न केवलं प्रमाणविषय एव भेदः किन्तु प्रमेयविषये-शास्त्रविषये-अधिकरणं वा विषयेऽपि महान् भेदः । तत्र प्रथमतः प्रमाणविषये तयोर्भेदं प्रतिपाद्यते । तत्र प्रमाकरणं प्रमाणमिति द्वयोरनुमतम् । तद्विभागे परं तयोर्मतभेदः । अस्य स्फुटीकरणाय पट्टिका प्रदर्श्यते ।

प्रमाणम्

भट्ट	प्रभाकर
प्रत्यक्षम्, अनुमानम्, शब्दः, उपमा, अर्थापत्तिः, अनुपलब्धिः । यथाह शालिकाचार्यः —	प्रत्यक्षम्, अनुमानम्, शास्त्रम्, उपमानम्, अर्थापत्तिः ।

तत्र पञ्चविधं मानम् प्रत्यक्षमनुमा तथा ।

शास्त्रं तथोपमानार्थापत्ति इति गुरोर्मतम् ॥ इति ।

भट्टमतमाह नारायणः —

प्रत्यक्षमनुमानं च शब्दं चोपमितिस्तथा ।

अर्थापत्तिरभावश्च षट् प्रमाणानि मादृशानि ॥ इति ।

भावे ल्युङन्तं प्रमाणशब्दार्थस्तु भट्टमते—कारणदोषबाधकज्ञानरहितमगृहीतग्राहिज्ञानम् । यथाह पार्थसारथिः—न च साक्षाद् बाधकमस्तीत्यव्यतिरेकशब्देनोच्यते । अनुपलब्धार्थत्वाच्च नानुवादलक्षणम-प्रामाण्यमस्तीति ‘अर्थेऽनुपलब्धे’ इत्यनेनोक्तम् । एतच्च विशेषणत्रयमुपदानेन सूत्रकारेण कारणदोष-बाधकज्ञानरहितमगृहीतग्राहिज्ञानं प्रमाणमिति प्रमाणलक्षणं सूचितम् ।

प्रभाकरमते तु अनुभूतिः प्रमाणम् । यथाह शालिकाचार्यः—अनुभूतिः प्रमाणं चेति ।

कुमारिलमते इन्द्रियार्थसन्निकर्षजं ज्ञानं प्रत्यक्षम् । तत्कारणभूतानीन्द्रियाणि घ्राणरसनचक्षु-स्त्वक्श्रोत्राणि मनश्चेति षट् । तत्र चक्षुर्नाम कनीनिकान्तर्गतं तेजः । जिह्वाग्रगस्तोयाशो रसनम् ।

गन्धग्राहक पार्थिवमिन्द्रिय घ्राणम् । स्पर्शग्राहक वायवीयमिन्द्रिय त्वक् । दिग्भाग कर्णशृङ्खुल्यवच्छिन्न श्रोत्रम् । सुखदुःखाद्युपलब्धिसाधनमन्तरिन्द्रिय मन । सन्निकर्षास्तु सयोग सयुक्ततादात्म्यम् सयुक्ततादात्म्यतादात्म्यं चेति त्रयः ।

प्रभाकरमते—साक्षात्प्रतीतिः प्रत्यक्षम् । तच्च मेय-मातृ-प्रमास्त्विति त्रिपुटं भवति । यथाह शालिकाचार्य—“साक्षात् प्रतीतिः प्रत्यक्ष मेयमातृप्रमासु सा ।” इति । प्रभाकरविजये नन्दिकेश्वरोऽपि साक्षात्प्रतीतिः प्रत्यक्षम् । साक्षात्प्रतीतिः स्वरूपप्रतीतिः । स्वस्यैव रूप स्वरूप असाधारणरूपमित्यर्थः, यस्य वस्तुनो यदसाधारण स्वरूप, तेनैव रूपेण या व्यवहारयति, सा साक्षात् प्रतीतिः । जात्यादिनिशिष्टस्य सविकल्प-कज्ञानस्य साधारणाकारविषयत्वात् प्रत्यक्षत्व न स्यादिति चेन्न, असाधारणाकारेणापि विषयीकरणात् लक्षणसमन्वयः । अनुमाने तु साधारणभूतव्यापकाकारेणैव सम्बन्धप्रतीतेर्न साक्षात्त्वमिति । इन्द्रियाणि तु पूर्वोक्तान्येव । तेषां स्वरूपमपि पूर्वोक्तमेवाश्रोत्रं परं कर्णशृङ्खुल्यवच्छिन्नं नभः । सन्निकर्षास्त्वेतन्मते—संयोगः, सयुक्तसमवायः, समवायः इति त्रैधा । मतद्वयेऽपि निर्विकल्पकसविकल्पकभेदेन प्रत्यक्षद्वैविध्यम् ।

अनुमान भट्टमते—व्याप्यदर्शनादसन्निकृष्टेऽर्थे विज्ञानम् । प्रभाकरमतेऽपि तदेव । यथाह शालिका-चार्य—“ज्ञातसम्बन्धनियमस्यैकदेशस्य दर्शनात् । एकदेशान्तरे बुद्धिरनुमानमबाधिते ।” इति । उभयमते अवयवास्त्रयः प्रतिज्ञाहेतुदाहरणरूपाः ।

हेत्वाभासा अपि त्रय एव । असिद्धोऽनैकान्तिको बाधकश्चेति । तत्रासिद्धः पञ्चविधः । स्वरूपा-सिद्धः, सबन्धासिद्धः, व्यतिरेकासिद्धः, आश्रयासिद्धः, व्याप्यत्वासिद्धश्चेति । अनैकान्तो द्विविधः । सव्यभिचारः, सप्रतिसाधनश्चेति । एतत्सर्वं श्लोकवार्तिकतः प्रकरणपञ्चिकात् सम्यग् ज्ञातुं शक्यते ।

भट्टमते—पदैः स्मारितैः पदार्थैर्यदसन्निकृष्टविषयवाक्यार्थज्ञानं, तच्छाब्दप्रमाणम् । एतेऽभिहितान्वय-वादिनः । एतन्मतप्रतिपादनावसाने पार्थसारथिमिश्रैः न्यायरत्नमालायामभिहितम् ।—तस्मान्न वाक्यं न पदानि साक्षाद्वाक्यार्थबुद्धिं जनयन्ति किन्तु पदस्वरूपाभिहितं पदार्थं सलक्ष्यतेऽसाविति सिद्धमेतत् । इति ।

प्रभाकरमते—शब्दविज्ञानापेक्षादात्मनः सन्निकर्षात् यददृष्टविषयज्ञानं तच्छास्त्रं नाम प्रमाणम् । यदाह शालिकानाथ—“शास्त्रं तु शब्दविज्ञानात् यदसन्निकृष्टार्थविज्ञानम्” । इति । प्राभाकरा—अन्विता-भिधानवादिनः । एतेषां मते पदान्येव वाक्यम् । पदार्थ एव वाक्यार्थः । तत्र पदान्येव प्रमाणम् । उक्तं चैतत् शालिकानाथेन—

“यद्यदाकाङ्क्षितं योग्यं सन्निधानं प्रपद्यते ।

तेन तेनान्वितं स्वार्थं पदैरेवाभिधीयते” ॥ इति ।

भट्टमते शब्दः द्रव्यम् । प्रभाकरमते तु स गुण इति भेदः ।

उपमानं तु मतद्वयेऽप्येकरूपम् । यथाह नारायण—

“दृश्यमानार्थसादृश्यात् स्मर्यमाणार्थगोचरम् ।

असन्निकृष्टार्थसादृश्यज्ञानं ह्युपमितिमता” ।

शालिकाचार्योऽपि—

“सादृश्याद् दृश्यमानाद्यत् प्रतियोगिनि जायते । सादृश्यविषयज्ञानमुपमानं तदुच्यते” इति ।

भट्टमते दृष्टार्थापत्तिः श्रुतार्थापत्तिश्चेत्यर्थापत्तेर्द्वैविध्यम् । प्रभाकरमते श्रुतार्थापत्तिर्नास्ति । अपरिपूर्णस्य वाक्यस्य अन्वयबोधार्थं यत्र शब्दोऽध्याह्रियते तत्र श्रुतार्थापत्तिः । यथा द्वारम् इत्यन्तान्वयसिद्धये पिघेहीति-पदाध्याहारः । प्राभाकरास्त्वत्र पिधानरूपस्यार्थस्यैवाध्याहारकल्पना कुर्वन्तीति श्रुतार्थापत्तिं नाङ्गीकुर्वन्ति ।

अनुपलब्धिस्तु प्रभाकरैरनङ्गीकृतेति प्रमाणविषये भट्टप्रभाकरयोर्मतभेदः प्रदर्शितः । प्रमेयविषयस्तु प्रदर्शयते ।

तत्र तावद्भट्टमते प्रमेय पञ्चविधम् । द्रव्यजातिगुणक्रिया अभावश्चेति । यथाह नारायण —  
“वय तावत् प्रमेय तु द्रव्यजातिगुणक्रिया । अभावश्चेति पञ्चैतान् पदार्थानाद्रियामहे” ।

गुरुमते तु अष्टौ पदार्थाः । द्रव्यगुणकर्ममामान्यसमवायशक्तिसंख्यासादृश्यानीति । तत्र द्रव्य-  
मेषा मते नवविधम् । पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशकालदिगात्ममनासि । भट्टमते तु द्रव्यमेकादशविधम् ।  
पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशकालदिगात्ममन शब्दतमामि । तत्र गन्धवती पृथिवी । शरीर तु पार्थिवमेव  
इदानीतनस्त्रीपुसपरम्परायाश्च तथा दर्शनात् । उद्भिज्ज तु वृक्षादिक शरीरमिति भट्टा । प्रभाकरस्तु—  
उद्भिज्ज वृक्षादिक न शरीरमिति प्रतिपादयति । तस्यायमाशय —यत् खलु भोगायतन तच्छरीरमिति  
कथ्यते । वृक्षादौ भोगयतनत्व नास्ति । सर्वम्यैव वेदस्य तन्मते कार्यपरत्वात् ‘स्मशाने जायते वृक्ष’ इति  
स्मृतिवचन न तन्मूलं सभवतीति ।

भट्टास्तु वेदस्य सिद्ध्यर्थेऽपि प्रामाण्यमङ्गीकुर्वाणा अस्या स्मृतेर्वेदमूलकत्वेन प्रामाण्यात् तद्बला-  
दामिषादिसदसद्भावनिबन्धनपुष्टिह्लासादिदर्शनेन दाहच्छेदादिभिरितरशरीरवदेव वैगुण्यावाप्तिदर्शनेन  
च भोगायतनत्वसिद्ध्या तदपि शरीरमिति स्वीकुर्वन्ति । अतो भट्टमते जरायुजाण्डजस्वेदजोद्भिज्ज-  
भेदात् चतुर्विधं शरीरम् । प्रभाकरमते तु जरायुजाण्डजस्वेदजभेदेन त्रिप्रकारमेव । उभयमतेऽपि वायु  
प्रत्यक्षः । आत्मा भट्टमते मानसप्रत्यक्षः । प्रभाकरमते तु मयानुभवेषु ज्ञानाश्रयतया प्रकाशते ।  
सर्वाऽपि सविदस्य मते त्रितय प्रकाशिका । अतएव आत्मा विषयाननुविद्धो नावभासते । सवित् फलभागि-  
त्वेऽपि पुरुषस्य न कर्मता परसमवेतक्रियाफलभागित्वाभावादिति । पृथिव्यादिवत् नीलरूपवत्त्वान्निर्गन्ध-  
त्वाच्च तमो द्रव्यान्तरमिति भाट्टा । अपवारितालोक भूभागादिकमेव तम इति प्राभाकरा ।

गुणास्तु भट्टमते—रूपरसगन्धस्पर्शसंख्यापरिमाणपृथक्त्वसयोगविभागपरत्वापरत्वगुरुत्वद्रवत्वस्नेहबुद्धि-  
सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नसंस्कारध्वनिप्राकट्यभेदाच्चतुर्विधसंख्याका । प्रभाकरमते तु—रूपरसगन्धस्पर्श-  
परिमाणपृथक्त्वसयोगविभागपरत्वापरत्वगुरुत्वद्रवत्वस्नेहसंस्कारशब्दबुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्मभेदाद्द्विविध-  
तिसंख्याका । तत्र बुद्धिस्तु प्रभाकरमते स्वयंप्रकाशा । भट्टमते तु—प्राकट्यानुमेया प्राकट्यानुपपत्ति-  
प्रसूतार्थापत्तिगम्या वा । कर्म भट्टमते प्रत्यक्षम् । प्रभाकरमते तु—सयोगविभागपरम्परया नित्यानुमेयम् ।

जातिस्तु भट्टमते—आश्रयतो भिन्नाभिन्ना प्रत्यक्षज्ञानगोचरा । प्रभाकरमते तु—आश्रयतो भिन्ना  
प्रत्यक्षज्ञानगोचरा । शब्दत्व-सत्ता-ब्राह्मणत्व-ज्वालात्वादिना जातित्वं स्वीकुर्वन्ति भाट्टा । प्राभाकरास्तु  
नैतेषा जातित्वं स्वीकुर्वन्ति । प्रभाकरोक्तयो शक्तिसंख्ययोर्भट्टमते गुणेष्वन्तर्भावः, सादृश्यन्तु न पदार्थान्तर  
किन्तु गुणावयवसामान्ययोगमेव ।

प्रागभावादिभेदेन चतुर्विधोऽभावः प्रभाकरैरनङ्गीकृत इति सक्षेपतो भाट्टप्राभाकरयो पदार्थ-  
विषये भेदो निरूपितः । अथेदानीं शास्त्रविषये भेदः प्रदर्श्यते ।

तत्र तावन्मीमांसाशास्त्रे द्वादशाध्यायाः । तेषु प्रथमाध्याये विध्यर्थवादमन्त्रस्मृतिसदाचारनामधेय-  
स्तुतिशक्त्याख्यान्यष्टौ प्रमाणानि धर्मविषये निरूपितानि । प्रभाकरमते तु—विधिप्रामाण्यनिरूपणं प्रथमाध्या-  
यार्थं इति । द्वितीयाध्याये भट्टमते कर्मभेदनिरूपणम् । प्रभाकरमते तु—शास्त्रभेदनिरूपणम् । तृतीया-  
ध्याये तूभयमतेऽपि शेषत्वनिरूपणम् । अवान्तरप्रकरणं महाप्रकरणं चेति प्रकरणद्वैविध्यं भट्टमते ।  
प्रभाकरमते तु अवान्तरप्रकरणं नास्ति । चतुर्थे भट्टमते प्रयोज्यप्रयोजकभावनिरूपणम् । प्रभाकरमते  
तु ग्राहकग्रहणाख्योपादानप्रमाणगम्य शेषत्व-प्रयुक्त्यधिकारोत्पत्त्ययाख्यचतुष्टयनिरूपणम् । पञ्चमे क्रमनिरूप-  
णम् । स च विधेय इति भट्टा । न विधेय इति प्रभाकरा । षष्ठेऽधिकारनिरूपणमुभयमतेऽपि । सप्तमे



सामान्येनाष्टमे विशेषतश्चातिदेशनिरूपणमुभयमतेऽपि तुल्यम् । तथैव नवमे ऊह । दशमे भट्टमतेऽतिदेशतोऽप्राप्ताना बाध । प्रभाकरमते त्वतिदेशत प्राप्ताना बाध । तन्त्रप्रसङ्गयोरुभयमतेऽपि साम्यम् । इति शास्त्रविषये भेदो निरूपित । अधिकरणरचनाविषये तु भेदो विस्तारभयान्न लिख्यते । सुधीभिस्तौ ततितमततिलकतोऽनुसन्धेय इति । प्राभाकरेभ्यो भाट्टा कुत्र कुत्र भिद्यन्ते तदधस्तनेभ्यः श्लोकेभ्योऽवगन्तुं शक्यते ।

सर्विदोऽस्वप्रकाशत्वमन्यथाख्यातिसशयौ ।  
कर्मदिवकालवियता प्रत्यक्षज्ञानगम्यता ॥  
ध्वनेर्विभुत्वद्रव्यत्वे मनसोऽस्पन्दवैभवे ।  
भिन्नाभिन्नत्वमेकस्य समवायस्य नास्तिता ॥  
विभुद्वयस्य सयोगो नित्यत्वात् तस्य चात्मन ।  
ज्ञेयत्व मुक्तिवेलाया नित्यानन्दानुभाविता ॥  
अभावप्रकटत्व च शक्तेरननुमेयता ।  
गुणत्वमन्द्रकारस्य पुगिरा स्वार्थमानता ॥  
पृथिवीत्वादिसामान्य रूपत्वाद्याश्च जातय ।  
अनन्विताभिधान च वेदस्याकार्यमानता ॥  
श्रुतार्थापत्तिरित्येषु स्थलेषु प्रतियोगिन ।  
प्राभाकरा निराकार्या भाट्टमार्गानुसारिणा ॥ इति ।

अथेदानीमन्विताभिधानाभिहितान्वयवादयो कश्च वादो ज्यायानिति विचार्यते ।

व्युत्पन्नस्य पुरुषस्य तावत् लोके वाक्यादर्थप्रतीतिर्जायत इति तावदविवादम् । तत्र वैयाकरणा क्रमिकैराशुतरविनाशिभिर् वर्णैः प्रत्येक यौगपद्येन च वाक्यार्थप्रतीतेरसम्भवात् तत्तद्वर्णाभिव्यङ्ग्यमखण्ड स्फोटाख्य शब्दतत्त्वमविभाग मन्यन्ते । विज्ञानवादिनो बौद्धा बाह्यार्थमपलपन्त विज्ञानमेवैक तत्त्वमिति मन्यमाना वाक्यमपि ज्ञान वाक्यार्थमपि ज्ञानमेव । तत्र शब्दात्मकेन ज्ञानेन अर्थात्मक ज्ञान जन्यत इति कथयन्ति । नैयायिका वैशेषिकाश्च पदार्थप्रतीतिं वाक्यार्थप्रतीतेरङ्गं मन्यमानाः पदसमुदायात्मकाद्वाक्याद् वाक्यार्थप्रतीतिरुपजायत इति मन्यन्ते । पदान्येव पदार्थान्तरान्वितं स्वार्थमभिदधतीति प्राभाकरा । पदैरभिहिता पदार्था एव वाक्यार्थ प्रतिपादयन्तीति भाट्टा । तत्र वैयाकरणमत वर्णातिरिक्तस्य पदस्य पदातिरिक्तस्य च वाक्यस्य योग्यानुपलब्धिनिरस्तसत्त्वस्य स्वीकारादयुक्तम् । यस्तु एक पदमेक वाक्यमिति व्यवहार स एकार्थ प्रतिपत्तिनिमित्त । भवति हि बहूनामेकार्थनिबन्धनमेकत्वम् । यथा इष्टिपशु सोमानामेकस्वाराज्यफलनिबन्धन राजसूय इति एकत्वम् । अतएव अर्थैकत्वमजानता नास्त्येकपदावमर्श । यदा वर्णा एव प्रत्यक्षगोचरा नान्यत् स्फोटाख्य तत्त्व तदा वर्णानन्तरजायमानार्थप्रतीति तनिमित्तैवेति स्वीकर्तव्यम् । तत्र विभूना वर्णानां नित्यानाञ्च कालकृत देशकृतञ्च नैरन्तर्यासिभवेऽपि व्यञ्जकानां ध्वनीनां क्रमवर्तित्वात्तैर्वर्णेष्वभिव्यज्यमानेषु तदीयक्रमो मुखे आदर्शात्पत्त्वमहत्त्वयोरिव वर्णेषु समारोपितोऽर्थाभिधानाङ्गता भजते । उक्तञ्च वार्तिके—

“एव ध्वनिगुणान् सर्वान् नित्यत्वेन व्यवस्थिता ।

वर्णा अनुपतन्त स्युरर्थभेदावबोधका ” ॥ इति ।

बोद्धमत तु बाह्यार्थसाधनादेवापास्तम् ।

नैयायिकवैशेषिकादयो वाक्याद् वाक्यार्थप्रतीतिं मन्यमाना पदपदार्थसगतिरुचितं कमिबोपकारं

करोतीति कथयन्तु । पदार्थज्ञानमिति चेत्, इदं तावदालोच्यताम् वाक्याद् वाक्यार्थप्रतीतौ पदजनितपदार्थ-  
ज्ञानेन कस्तावदुपकारः । कोऽपि नाम कल्प्यत इति चेत् तर्ह्यदृष्टकल्पनैव दोषः ।

अत्र प्राभाकरा स्वकीय सिद्धान्त व्यवस्थापयन्तो टीकाकारमुखेनाह —“पदार्थानिव वाक्यार्थ  
मिथ सगतिशालिनः । आचक्षतेऽभिधीयन्ते पदैस्ते च तथा विधाः ॥” पदान्येव वाक्यम् । पदार्था एव  
वाक्यार्थ इति हि तन्मतम् । यतोऽन्वितेषु व्युत्पत्तेरन्विता एवार्था पदैरभिधीयन्तेऽतोऽन्वितार्थपराणि  
पदान्येव वाक्यमिति । अवेदमालोचनीयं यत् पदानामन्विते शक्तिरुत शुद्धे पदार्थे ।

तत्र— “पदानन्तरजाताहि सविदन्वितगोचरा ।

अन्विताथार्थाभिधायित्वं पदानामुपकल्पयेत् ॥”

वृद्धव्यवहारे पदश्रवणानन्तरं जायमाना हि सविद् विशिष्टविषयव्यवहारदर्शनेन विशिष्टविषया-  
ऽनुमीयते । तदनन्तरं शक्तिग्रहोऽपि विशिष्टविषय एव जायत इत्यन्विताभिधानवादिना मतम् । पदैः  
पदार्था अभिधार्यन्ते तैश्च वाक्यावगतिरिति मते तु प्रमाणान्तरप्रतीतैरर्थैर्वाक्यार्थावगतिः स्यात् । शब्द-  
प्रतीतानामर्थानामेवान्वितप्रतिपत्तिकारणत्वमित्यङ्गीकारे शक्तिकल्पनागौरवमापतति । तद्यथा—पदाना  
तावत् पदार्थाभिधानशक्तिरेका, अर्थानाञ्चान्वितप्रतिपादनशक्तिर्द्वितीया, पदानामर्थेष्वन्विता-  
भिधानशक्त्यनुकूला शक्तिस्तृतीया इति शक्तित्रयकल्पनमभिहितान्वयवादिनामन्विताभिधानवादिना त्वन्विते-  
ऽन्वये च शक्तिद्वयकल्पनमितिलाघवम् । किञ्च प्रथमावगतानामेव पदानामन्विताभिधायकत्व-  
मुचितं न त्वनन्तरप्रतीतानामर्थानामिति । एव शब्दत्वमपि समञ्चं सभवत्यन्वितप्रतीते । किं च पदार्थ-  
सामान्यस्य विशेषा खल्वन्वितावस्था सामान्येन नियतविशेषाक्षेपः कुतः । यथा गामानयेत्यत्र गोपदेन सास्ना-  
दिमानर्थः प्रतीतः स्वीया विशेषावस्थामाक्षेप्तुं समर्थोऽपि किं कारणं यदानयनान्वितामेव गामुपस्थापयति  
न बन्धनान्विता गामतोऽकामेनापि गुरुमतं शरणीकरणीयम् । यत्र—“यद्यदाकाङ्क्षितं योग्यं सन्निधानं  
प्रपद्यते । तेन तेनान्वितं स्वार्थं पदैरेवाभिधीयत” इति न्यायेन पदान्तरोपस्थितानयनान्वितैव गौ  
गामानयेति वाक्ये प्रतीयते । यद्यप्यस्मिन्मते प्रत्यक्षेणाश्वे सन्निहिते गौरानीयतामित्युक्ते गवान्वितमेवा-  
नयनमानयतिना प्रतिपाद्यतेऽर्वान्वितं कस्मान्न प्रतिपाद्यते । उभयोरपि गवाश्वयोः सन्निहितत्वात् । तथा-  
ऽपि यावन्ति हि पदानि सहस्रं प्रयुज्यन्ते तावता सति सभवे सहस्रैव विशिष्टार्थप्रतिपत्तिपरत्वं लोके  
दृष्टम् । तच्च श्रुतयोरेवान्वये निर्वहति अन्यथा बाध्येत । तस्मात्पदान्येवान्विताभिधायीतीति ।

अत्राभिहितान्वयवादिन आहुः—यथा प्रत्यक्षेणाश्वे उपस्थितेऽपि गवान्वितमेवानयनं गामानयेत्यत्र  
प्रतीयत एकवाक्यता बलात् । तथास्मत् पक्षेऽपि पदार्थसामान्येन नियतविशेषाक्षेपोप्येकवाक्यता बला-  
देव । यत एव चायं नियमः पदान्तरसमधिगम्याद्वाक्यादेव सिध्यति न पदार्थमात्रादत एव शब्दस्य प्रमाणान्त-  
रत्वम् । उक्तं च वार्तिके—

“तत्रानैकान्तिकानेकवाक्यार्थोपप्लवे सति । अन्योन्यात्मव्यवच्छेदादेकत्र स्थाप्यते मतिः ॥”

“अतोन्वयातिरेकाभ्यामनुमाने यदिष्यते । एकार्थैकान्तिकत्वं तदन्यथैवात्र लभ्यते ॥” इति ।

सर्वथा तावत् पदग्रहणानन्तरं पदार्थेषु प्रतीतेषु वाक्यार्थावगतिरित्यविवादम् । किंचाव्यवधानात्  
पदार्थावगतेरेव कारणत्वं कल्पयितुं युक्तं न पदानां व्यवधानात् । अपि च दीर्घतमेषु वाक्येषु पदानु-  
सन्धानाभावेऽपि पदार्थाऽनुसन्धानमात्रेण वाक्यार्थः प्रतीयत इति सर्वजनीनमेतत् । तेन दृष्टानुगुण्यमपि  
पदार्थनिमित्तकत्वे न पदनिमित्तकत्वे । उक्तं च वार्तिके—

पदार्थानाञ्च सामर्थ्यं गम्यमानमपह्नुतम् ।

आनन्तर्याद्विवाक्यार्थस्तद्धेतुत्वं न मुञ्चति ॥ इति । (शेषांशः ६२ पृष्ठे)

## प्रकृताप्रकृतश्लेषविचारः

टि० वी० रामचन्द्रदीक्षित

राजने सुरभाग्या सर्वालङ्कारसम्भूत ।  
श्लेषो मूतिवय विभ्रत्परमात्मेव सर्वग ॥  
सर्वदो माधव पायात्स यो गङ्गामदीधरत् ।  
इम सहृदया प्राहु प्रकृतश्लेषमञ्जसा ॥  
अब्जेन त्वन्मुख तुल्य हरिणाहितसक्तिना ।  
श्लेषस्त्ववर्ण्यविषय पद्मचन्द्रोभयाश्रय ॥  
असावुदयमारूढ कान्तिमान् रक्तमण्डल ।  
राजा हरति लोकस्य हृदय मृदुलै करै ॥  
प्रकृताप्रकृतश्लेषमिममाहुर्मनीषिण ।  
अत्र ये दक्षिता दोषा तन्निरास विदधमहे ॥

तत्र साहित्यविद्याप्रस्थाने प्रधानभूतम्, सर्ववस्तुसत्तास्फूर्तिप्रद परब्रह्मैव अशेषसाहित्यसामग्र्यनुगत-  
स्वभाव प्रायस्सर्वालङ्कारप्रतिभोत्पत्तिहेतु श्लेष नाम विषयमधिकृत्य किञ्चिदिह प्रस्तूयते, यत्र प्रकृताप्रकृत-  
श्लेषविषये परैरुद्धाविताना दूषणाना निरास प्राधान्येनात्मान प्रतिलप्स्यते ।

“असावुदयमारूढ” इति पूर्वोक्त पद्यं कुवलयानन्दे प्रकृताप्रकृतश्लेषस्योदाहरण दर्शयन्तिस्म  
श्रीमदीक्षितेन्द्रा । चन्द्रोदयवर्णनाय प्रस्तुतेऽस्मिन्पद्ये राजपद तावत्प्रकरणवशात् चन्द्रमसमभिदधाति ।  
तदनु उदयरक्त-मण्डल-करशब्दा तदन्वयानुगुणानेव उद्गम-रक्तिमबिम्ब-किरणरूपानर्थान्प्रतिपादयन्ति । एव  
पर्यवसितेऽपि चन्द्रविषयकशब्दबोधेऽत्रस्थाना राजादिपदाना शक्ते प्रकरणेन चन्द्रादौ नियन्त्रणेऽपि सहृदयाना  
शक्तिसस्कारात्मकवासनाबलात् राजपदेन नृपतेरुपस्थितौ तत्समभिव्याहृतानि पूर्वोक्तानि पदानि अभ्युदय-  
अनुराग-देश-नृपतिग्राह्यधनरूपानर्थान् उपस्थापयन्ति । ततस्तदन्वितो नृपतिरूपो द्वितीयोऽर्थो बुध्यते  
इत्येषात्र प्रतीतिसरणि । तथा चास्मिन्पद्ये राजपदेनैकेनैव प्रस्तुतस्य चन्द्रमस अप्रकृतस्य नृपतेश्चार्थ-  
द्वयस्य प्रतिपादनान्नानार्थशब्दयोजनलक्षणलक्षित श्लेष, स च प्रकृताप्रकृतोभयविषयतया प्रकृताप्रकृत-  
श्लेष इति । एवञ्जातीयकेषु ‘उन्नत प्रोल्लसद्धार’, ‘अविरलविगलहानोदक’ इत्यादिस्थलेषु शब्दशक्ति-  
मूल ध्वनिमिच्छन्ति प्राञ्च इत्युक्त दीक्षितेन्द्रै । तथाहि—शब्दशक्तिमूल, अर्थशक्तिमूल, उभयशक्ति-  
मूलश्चेति त्रिविधो भवति सल्लक्ष्यक्रमव्यङ्ग्योध्वनिः । “शब्दार्थशक्त्याक्षिप्तोऽपि व्यङ्ग्योऽर्थः” इति  
“शब्दार्थोभयशक्त्युत्थ त्रिधा स कथितो ध्वनि” इति च ध्वन्यालोककाव्यप्रकाशोक्ते । एषु ध्वनिषु  
य आद्यशब्दशक्तिमूल, त ध्वनि यथा दर्शितश्लेषोदाहरणेषु प्रार्चिता आनन्दवर्धनमम्मटप्रमुखा मन्यन्त  
इत्यर्थः । तत्र “असावुदयमारूढ” इत्यादौ राजादिपदै श्रोतृणा सहृदयतासमुल्लासादर्थसौन्दर्यबलाद्वा  
विशिष्टो नृपत्यादिरूपो द्वितीयोऽर्थोऽवभासत इत्युक्तमेव । तावत्येव यदि विश्राम, तर्हि वाक्यस्य  
प्रकृतासबद्धनिरूपयोगयत्किञ्चिदर्थभिधायित्व प्रसज्यते । न च तत्कविना स चमत्कार नानार्थाभिधायि-  
पदविशेषनिबद्धस्य वाक्यस्य साम्प्रतम् । तस्याद्यथोदयारोहादिविशेषणविशिष्ट पृथिवीपति स्वल्पै  
करैः प्रकृतीना मनो वशीकरोति, एवमुदयादिविशेषणयुक्तश्चन्द्रो लोकस्य हृदय रञ्जयति इत्याद्युपमारूप-  
णादिप्रतिपत्तिरप्यवश्याभ्युपेया । अङ्गीकृता च सर्वैरालङ्कारिकै ।

तत्रैतद्विवेचनीयम्—इह शब्दशक्तिमूलध्वनिमिच्छद्भिः प्राचीनैः किं नृपतिरूपद्वितीयाथैः, तदन्तरा-  
वगम्योपमादौ च स ध्वनिरिष्यते किं वा यथोदितोपमादावेव स इति । तत्र श्रीमदप्पयदीक्षिता प्रथम-  
कल्पमादावुत्थापयन्त पञ्चान्निपुणतरेण विचारेण द्वितीयस्यार्थस्याभिधेयत्व, व्यङ्ग्यत्वासम्भवञ्च निर्धार्य,  
पर्यन्तभासमानोपमादावेव शब्दशक्तिमूलो ध्वनिरिति द्वितीयकल्प एव प्राचामाशय प्रतिष्ठितति निर्वाण-  
यन्ति । यदाहु —‘तत्प्रकृताप्रकृताभिधानमूलस्योपमादेरलङ्कारस्य व्यङ्ग्यत्वाभिप्राय नत्वप्रकृतार्थस्यैव व्यङ्ग्य-  
त्वाभिप्रायमिति’ ।

रसगङ्गाधरकारास्तु प्रथम कल्प रोचयन्तो व्युत्थापयन्ति दीक्षिताना सिद्धान्तम् । तत्रौचित्य  
कियदिति परस्तादालोचयिष्याम । द्वितीयकल्पवादिना तु आशयोऽस्माभिरेवमुच्यते—शब्दशक्तिमूलध्वनि-  
प्रभेदनिरूपणोपक्रमएवानन्दवर्धनाचार्या तल्लक्षणमेवमुदीरयन्ति—“आक्षिप्त एवालङ्कार शब्दशक्त्या प्रका-  
शते ।” इति । वृत्तौ च तैरेवमेव विवृतम्—“प्रमादलङ्कारो न वस्तुमात्र, यस्मिन्काव्ये शब्दशक्त्या  
प्रकाशते स एव शब्दशक्तिमूलो ध्वनिरित्यस्माक विवक्षितम्” इति । ध्वन्युदाहरणेषु वक्ष्यमाणेषु  
द्वितीयोऽर्थोऽभिधीयत एवेति श्लेष एव द्रष्टव्य । तथापि तत् प्रतीयमान उपमादिध्वनिर्भवत्येवेत्यर्थः,  
अत्र श्लेष एवायमिति शङ्काया समाधाने च द्वितीयार्थस्याभिधेयत्वमेवेति स्फुटं चकास्ति । वाक्यस्या-  
सबद्धार्थाभिधायित्व मा प्रसादक्षीदित्युपमानोपमेयभाव कल्पनीय ” इति समनन्तरग्रन्थेऽभिधायित्वमिति  
पदस्वरसेन द्वितीयोऽर्थोऽभिधेय एवेत्युक्तमिति गम्यते । अभिनवगुप्तपादा अपि निर्दिष्ट मूलग्रन्थं  
यथादर्शितार्थपरमेव योजयामासु । किन्तु “आक्षिप्तएवालङ्कार” इत्यत्राक्षिप्तपदस्य विवरणानि तेषा-  
मिमानि पदानि लक्ष्यन्ते” यत्राभिधायी एकत्र नियमहतु प्रकरणादिर्दृश्यते, येन द्वितीयस्मिन्नर्थे नाभिधा-  
सङ्क्रामति तत्र द्वितीयोऽर्थोऽस्मावाक्षिप्त इत्युच्यते । व्यञ्जित इत्युच्यत इत्यर्थः । अत्र द्वितीयार्थस्य स्पष्ट-  
मेव व्यङ्ग्यत्वमुक्त यद्यपि, तथापि प्रकरणादिनियन्त्रितनानार्थशब्दस्थले द्वितीयाद्यर्थप्रतिपत्तौ का वृत्ति-  
शब्दस्येत्यस्मिन्विषये प्रदर्शयिष्यमाणेषु चतुर्षु पक्षेषु आद्यपक्षावलम्बनमिदम् । स च पक्षो न लोचन-  
काराणा हृदयरचित । तथा हि—मूलोक्तेषु “कुलमल्लिकाधवलाट्टहासो महाकाल ” इत्याद्युदाहरणेषु  
शब्दशक्तिमूलध्वनित्वं सङ्गमयन्तो लोचनकाराः पूर्वपूर्वापेक्षया श्रेयस उत्तरोत्तराश्चतुर पक्षान्निदिशन्ति  
स्म । तेष्वद्यो यया—अत्र केचिन्मन्यन्ते यत् एतेषा शब्दाना पूर्वमर्थान्तरेऽभिधान्तर दृष्टम्, ततस्त-  
थाविधेऽर्थान्तरे दृष्टतदभिधाशक्तेरेव प्रतिपत्तुनियन्त्रिताभिधाशक्तिकेभ्य एतेभ्य प्रतिपत्ति ध्वननव्यापारा-  
देवेति शब्दशक्तिमूलत्व व्यङ्ग्यात्मत्व चेत्यविरुद्धम्” इति । अयं भाव शक्तिमूलश्वेन्न व्यङ्ग्यता ।  
व्यङ्ग्यश्वेन्न शक्तिमूलत्वमिति शक्तिमूलत्वध्वनित्वयोर्विप्रतिषेधशङ्का न कार्या, यतो द्वितीयस्मिन्नर्थे पूर्वो-  
त्पन्नशक्तिग्रहो मूलम् । इदानीं तन्नियन्त्रणे व्यञ्जनोल्लासाद् ध्वनित्व चेत्युभयाञ्जस्यमिति ।

व्यञ्जनाव्यापारेण यदा द्वितीयोऽर्थो बोधनीय तदा तत्र पूर्वोत्पन्न शक्तिग्रह स्वजन्योद्बुद्ध-  
सस्कारेण व्यञ्जना सहकारी भवति न वेति प्रष्टव्यम् । यदि भवति, येन शक्तिमूलता सिध्येत्,  
तर्हि शक्तिनियन्त्रणेऽपि तेनैव द्वारेण द्वितीयार्थस्याभिधेयत्वमागतमेवेति मुधा व्यञ्जनव्यापारकल्पनम् ।  
अथ न भवति स्वरूपसती तर्हि शक्तिस्तत्त्वोपयुज्यत इति अगृहीतद्वितीयार्थाभिधाशक्तेरपि पुस्तदर्थ  
प्रतिपत्तिः प्रसज्येत इत्यस्मिन्पक्षेऽस्वरसाद्द्वितीय पक्षमनुकामति “अन्ये तु साभिधैव द्वितीयार्थसामर्थ्यं  
ग्रीष्मस्य भीषणदेवता विशेषसादृश्यात्मक सहकारित्वेन यतोऽवलम्बते, ततो ध्वननरूपोच्यते” इति ।  
अभिधायी अस्या सापेक्षतया निरपेक्ष-प्रसिद्धाभिधावैषम्यादर्थसामर्थ्यसापेक्षतया ध्वननसाधर्म्याच्च ध्वनन-  
मिति गौणो व्यवहार इत्यर्थः । अर्थसामर्थ्यसापेक्षतार्थशक्तिमूलध्वनेरेव युक्ता न शब्दशक्तिमूलस्येति  
नाशङ्कनीयम् । अनुभवानुसारेण शब्दशक्तिमूलस्यापि क्वचिदर्थसामर्थ्यापेक्षाया बाधकाभावात् ।

अत्रापि द्वितीये पक्षेऽभिधायी गौणलक्षणया ध्वननव्यपदेशो गौरवकर. इति तृतीयं पक्षं प्रस्तौति । एके तु .. अर्थश्लेषेऽपि शक्तिभेदाच्छब्दभेदः । इति दर्शने द्वितीयशब्दस्तत्रानीयते । स च कदाचिदभिधाय्यापारात् यथोभयोत्तरदानाय श्वेतो धावति इति । प्रश्नोत्तरादौ वा तत्र वाच्यालङ्कार एव । यत्र पुनः प्रतीयमानार्थान्तरबलात्स शब्द आनीतस्तत्र शब्दान्तरबलादपि तदर्थान्तरं प्रतिपन्नं प्रतीयमानमूलत्वात्प्रतीयमानमेव युक्तम् इति । अत्राभिधेयस्यापि प्रतीयमानमूलशब्दलभ्यत्वाल्लक्षणया प्रतीयमानत्वव्यवहार इति पूर्वस्माल्लाघवमिति भावः । तदिह दर्शितेषु त्रिषु पक्षेषु प्रथमोऽनुपपन्न एव । द्वितीये गुह्यतर गौणलक्षणाकल्पनम् । तृतीयेऽप्यस्त्येव लक्षणाभ्युपगमनेन जघन्यता इत्यनुशयानस्सर्वदोषानागन्धितचतुर्थं पक्षमनुसन्धत्ते—“इतरे तु द्वितीयपक्षव्याख्यात यदर्थसामर्थ्यं तेन द्वितीयाभिधैव प्रतिप्रसूयते । ततश्च द्वितीयोऽर्थोऽभिधीयत एव न ध्वन्यते । तदनन्तरं तु तस्य द्वितीयार्थस्य प्रतिपन्नस्य प्रथमार्थेन प्राकरणिकेन साकं या रूपणा तावद्भात्येव, न चान्यतश्शब्दादिति सा ध्वननव्यापारात् । तत्राभिधाशक्तेः कस्याश्चिदप्यनाशङ्कनीयत्वात्” इति । अस्मिन् पक्षे शक्तिमूलत्वं ध्वनित्वं चास्य साधु सङ्गच्छत इत्याह—तस्या च द्वितीयाशब्दशक्तिर्मूलम् तथा विना तस्या रूपणाया अनुत्थानात्, इति । न केवलमनाविलोप्य पक्षो याव “दाक्षिण्य एवालङ्कार” इति, “असम्बद्धार्थाभिधायित्वं मा प्रसाङ्ग्यत्” इति च पूर्वोत्तरमूलग्रन्थानुगुणोऽपीति दर्शयति—अतएवालङ्कारध्वनिरिति युक्तम्, वक्ष्यते चासंबद्धार्थाभिधायित्वमित्यादि” । तदेव लोचनदिग्रन्थोपज्ञमयमीदृशेषु स्थलेषु द्वितीयार्थोऽभिधेय एवेति दीक्षिताना सिद्धान्तः, न स्वकार्थयुक्तिभिरेव समर्थित इति ध्येयम् ।

जगन्नाथपण्डितस्तु नियन्त्रिताभिधाशक्तिकनानार्थशब्दगतद्वितीयार्थबोधानुकूलवृत्तिविषये लोचनोक्तपक्षेषु प्रथमं पक्षमेव परिजग्राह । योऽस्वरसप्रस्ततयाभिनवमुत्तपादानामनभिमत इत्यस्माभिर्व्याख्यातः । प्रवृत्ते च कुवल्लयानन्दवृत्तवार्तिकयोर्दीक्षितैस्साधु समर्थितः । द्वितीयाद्यर्थस्याभिधेयत्व व्युत्थापयितुम् । तथा हि श्लेषालङ्कारप्रकरणे यथोक्तं दीक्षितानामाशयमनूद्य पण्डितराज एवं विचारयति—यत्तावदुच्येत उपमादेरलङ्कारस्यैव व्यङ्ग्यत्वं प्राचीनानामभिप्रेतं न त्वप्रकृतार्थस्येति । एव सति “अनेकार्थस्य शब्दस्य वाचकत्वे नियन्त्रिते । संयोगाद्यैरवाच्यार्थधीकृद्व्यापृतिरञ्जनम् ॥” इत्यादिस्तेषां ग्रन्थं कथमायुष्मता समर्थितः । उपमादेर्व्यङ्ग्यत्वस्य वाचकतानियन्त्रणानपेक्षत्वात् । इति । तत्र ब्रूम—कथं वाचकतानियन्त्रणानपेक्षा ? प्रथमार्थं वाच्यत्वस्य प्रकरणादिना नियन्त्रणे हि सति परस्परार्थसंबन्धयर्थवाचकराजकरादिशब्दसमभिव्याहाररूपशब्दान्तरसन्निध्यादिना द्वितीयार्थाभिधानम्, वाक्यस्यासम्बद्धार्थत्वानुपपत्तिर्धीश्च भवति । ततश्चोपमादौ व्यञ्जना प्रवर्तते । यत्र तु वाचकतानियन्त्रणं नास्ति यथा “येन ध्वस्तमनोभवेन” इत्यादौ, तत्रासंबद्धता नैव भाति । “तस्या विनापि हरेण” इत्यत्र अपि शब्देन, “श्लाघ्याशेषतनुम्” इत्यत्राधिकशब्देन, “अभिमरतिमलसहृदयाताम्” इत्यादौ रूपकेण, “दृष्ट्या केशव” इत्यत्र सलेशपदेनैव चासम्बद्धता निराकृता इति लोचनोक्तदिशानुपपत्तिज्ञानविरहेण व्यञ्जनानुल्लासात् । तस्मादिहभिधानियन्त्रणानपेक्षत्वेक्तिरविमृश्यैव । यत्तूक्तम्—न ह्यनेकार्थस्यापि शब्दस्योपमादिवाचकत्वं प्रसक्तं येन तन्नियन्त्रणाय संयोगाद्यनुसरणमर्थवत्स्यात् । इति । तदनुलोपालम्भनमित्युपेक्ष्यमेव । अत्रावाच्यार्थधीकृदिति पदस्यावाच्यो यः प्रकृताप्रकृतयोर्द्वयमतिर्यस्तज्ज्ञानजनिकेत्यर्थो दीक्षितानामभिमत इति स्वयमुल्लिख्य पण्डितराजेनेदं दूषणमभ्यधायि । अभ्युपेत्यैव तत्सदोषः सुपरिहर इत्यस्माभिः प्रादर्शितः । वस्तुतोऽवाच्यः शक्तिनियन्त्रणेनानभिधेयतां गतो यो द्वितीयाद्यर्थस्तज्ज्ञानहेतुरित्येव तदर्थः सर्वेषामभिमतः । इत्थं संयोगादिभिरर्थान्तराभिधायकत्वे निवारितेऽप्यनेकार्थशब्दस्य यत्त्वचिदर्थान्तरप्रतिपादनं तत्र व्यञ्जनमेव व्यापारः इति वृत्तिग्रन्थेन तथैव व्याख्यानात् । परन्त्वदं लोचनदर्शितप्रथमपक्षावलम्बनेन प्रौढिवादमाश्रित्येति द्रष्टव्यम् । अतएव वाच्यसिद्धिर्दृष्ट-

गुणीभूतव्यङ्ग्योदाहरणे “अमिमरतिमलसहृदयतामि”त्यत्र ‘हालाहल’ व्यङ्ग्य भुजगरूपकस्य वाक्यस्य सिद्धिकृदिति काव्यप्रकाशोक्ते “अप्रस्तुतार्थप्रतीतिमूलतया प्रतीयमानयोर्वस्त्वलङ्कारयोर्व्यक्त्यवश्यभावदाढ्यार्थाश्रितमप्रस्तुतार्थेऽपि व्यक्ति प्रौढिवादमात्रमवलम्ब्य तत्प्रवृत्तमि”ति प्रौढिवादत्वमुद्धृतं वृत्तवार्तिके । ननु अगतिका हीय गतिर्यत्प्रौढिवादाश्रयण नाम । सत्यमेतम् । तथापि, यद्येतदनुशयपरिजिहीर्षया परमार्थ-वादमिममाश्रयेम, तदा “उपोढरागेण विलोलतारकम्” इत्यादि श्लिष्टविशेषणसमासोक्त्यादौ रागादिपदेषु परश्रुता आलङ्कारिकाणां श्लेषव्यपदेशा, श्लिष्टशब्दप्रयोगस्तत्रोभयार्थतामात्रेण’ति गौणतापादनखलीकारेण कदर्थिता स्युः । न चैतत्पण्डितराजादन्यस्य शोभते । उभयार्थतामात्रेण श्लेषव्यपदेश इति वदन्पण्डित-राजो विचारयतु तावत् किं भूयांसः प्राचीनप्रयोगा गौणाः कल्प्यन्ता किं वा क्वाचित्को व्यङ्ग्यत्व-व्यपदेश सप्रयोजनप्रौढिवादत्वेन नीयतामिति । वयं तु “अल्पस्य हेतोः बहु हातुमिच्छन्विचारमूढः प्रतिभासि मे त्वम्” इति महाकविदशितां नीतिमवलम्ब्य भूयोऽनुग्रहत्यायेन द्वितीय कल्पमेव रोचयामहे ।

एतेन यद्यपि पण्डितराजः सकलालङ्कारिकानुमत श्लिष्टविशेषणसमासोक्तौ गूढश्लेष गर्भस्त्रवेण गलप्रति स्म तत्रापि व्यञ्जनां प्रतिजानान, तदपि प्रत्यूढम् । दर्शितेन पथा तत्राप्रस्तुतार्थस्याभिधेयत्व-सम्भवे व्यञ्जनाया प्रमाणाभावात् । समासोक्ति गुणीभूतव्यङ्ग्यभेद वदतो ध्वनिकारात् किमप्यनुकूला-चरण भवता न प्रतिपालयितुं युक्तम् । अप्रस्तुतार्थस्याव्यङ्ग्यत्वेऽपि तद्व्यवहारसमारोप व्यङ्ग्य गुणीभूतमा-दाय तद्वचनस्य प्रवृत्तेः । समासोक्त्याश्लेषस्य बाध्यत्वं निरूपयन् भट्टोद्भूतोऽपि बाध्यत्वादेव श्लेषस्य तत्र सद्भाव-सूचनेन भवतः प्रतिपक्ष एव व्यवतिष्ठते ।

तत्र परस्परान्वययोग्यप्रकृतेतरवाचकपदसमभिव्याहाररूपशब्दान्तरसन्निधौद्वितीयाद्यर्थभिधानियामकत्वे ‘असावुदयमारूढः’ इत्यादावप्रकृतार्थस्यापि प्रथममेव शाब्दधी स्यादित्याक्षिप्य प्रकृतार्थे प्रकरण शब्दान्तर-समभिव्याहार इति नियामकद्वयसद्भावेन प्रथम प्रकृतार्थस्यैव शब्दान्तरसन्निधिरूपनियामकैकसद्भावेन च पश्चादप्रकृतार्थस्य बोध इति दीक्षिता पर्यहार्षु । प्रकरणादीनामभिधानियामकत्व च स्वविषयेतर-वाच्यविषयशब्दबुद्धिप्रतिबन्धकत्वमित्यभिसन्धिमिता पण्डितराजेन “प्रकृतार्थबोधोत्तरं सा प्रतिबन्धकता केनापहृता प्रकरणादिज्ञानस्य” इति यद्दूषणमुक्तम् तत् ‘अत्रेदं चिन्त्य’मित्यादिना श्रीभट्टनागेशेनैव निरस्तम् । तत्रायं भावः—“प्रकृतार्थे प्रकरणवशाज्ज्ञाति बुद्धिस्थे” इति कुवलयानन्दोक्तवाक्ये ज्ञाति पदेन प्रकरणा-दीनां स्वविषयेतरवाच्यविषयक-स्वविषयविषयकबोधपूर्वशाब्दबुद्धित्वमेव प्रतिबध्यतावच्छेदकमिति सूचितम् । तेन प्रकृतार्थबोधोत्तरं प्रकरणादिज्ञानस्य भावेऽपि तस्याप्रतिबन्धकत्वेन द्वितीयार्थप्रत्ययो निष्प्रत्यूह इति । ततश्च सैव ज्ञानव्यक्तिः प्रतिबन्धिकेत्याद्यनुक्तोपालम्भनमेव ।

नानार्थशब्दस्थले द्वितीयार्थव्यङ्ग्यत्वकथने प्राचीनानां विलक्षणः कश्चिदाशयो दर्शित पण्डित-राजेन । “जैमिनीयमलं धत्ते रसनाया महामतिः” इत्यादौ बाधितार्थबोधस्य शक्त्यादुरूपपादत्वादित्यादि । तत्रोच्यते—बाधितार्थबोध शक्त्या न भवतीति नायमेकान्तः । यदाहुर्भर्तृहरिप्रमुखाः “अत्यन्तबाधिते-ऽप्यर्थे ज्ञान शब्दः करोति हि” इति । हि शब्देन वादिनो कलहस्थले बाधितत्वाभिमतार्थज्ञानोत्पत्ति-प्रदर्शिता । तस्मात् ‘जैमिनीयमलं धत्ते’ इति वाक्यं यदि पुत्र प्रयुक्ते यदि वा श्यालक उभयत्राप्यश्ली-लार्थबोधो भवत्येव । किं तत्र व्यवस्थाकरणेन । परन्तु अश्लीलार्थविवक्षा श्यालकादेरस्ति, पुत्रादेर्नास्ती-त्येतावत्येव व्यवस्था । तस्मात्तत्राप्यभिधेयत्वं निर्बाधमिति वस्तुस्थित्यनुसारिसमाधानं तिष्ठत्येव । तथापि श्रीभट्टनागेशेन द्वितीयार्थबोधे वक्तृवैशिष्ट्यादिरपि क्वचित्सहकारी भवति इति पूर्वदर्शितमार्गेण समाधान-मभिहितम् “वक्तृबोद्धव्यादिवैशिष्ट्यस्य फलबलेन नियन्त्रितशक्त्युल्लासेऽपि हेतुत्वकल्पनाच्च दोषः ।” इति ।

स्यादेतत् । नानार्थशब्दस्याप्राकरणको द्वितीयाद्यर्थो अभिधेय एवेति दीक्षितमतदुद्धृष्यिषया

पण्डितराजप्रवृत्तावस्था काचिदभिनवा शैली दृश्यते यान्येषु तन्मतनिराकरणस्थलेषु नास्ति । तथा हि—  
द्वितीयाननप्रारम्भे यथादर्शित दीक्षितमतम् “यदप्युच्यते प्रकरणादिज्ञानात्” इत्यादिनोपमाया तु सा कदाचि-  
त्स्यादपि । “इत्यन्तेन ग्रन्थेन सविस्तरमनूद्य सर्वं तदङ्गीकुर्वन्” अत्रास्माक प्रतिभाति । एवमपि योग-  
रूढिस्थले रूढिज्ञानेन योगापरहरणस्य सकलतन्त्रसिद्धतया रूढचनधिकरणस्य योगार्थालिङ्गितार्थस्यार्थ-  
न्तरस्य व्यक्ति विना प्रतीतिर्दुर्भावेति दूषणमेकमपूर्वमाविर्भावयामास । तदिदं दूषणं पूर्वोपदिष्टैर्हेतु-  
भिस्तुपरिहरमिति समनन्तरमेव दर्शयिष्यामः । किन्तु श्लेषालङ्कारनिरूपणावसरे वृत्तिवार्तिकोक्तार्थ-  
संक्षेपाभिधानं कुवलयानन्दस्थं ‘कुवलयानन्दकारस्तु’ इत्यादिना हिरुक् दर्शयित्वा कणशस्तत्रिराकर्तुं यतते  
पण्डितराज । तत्र पूर्वं स्वाभिमततया सूचितस्यैवार्थस्य तद्विपर्ययेण निराकरणार्थेऽस्मिन्सरम्भे हेतु न  
जानीमः ।

अथापि स्यात् एकग्रन्थस्ययोरनयोरभ्युपगमनिरासयोरविप्रतिषेधाय कामपि व्यवस्था सपादयेम ।  
यद्येकतरपक्षादरणे विनिगमना प्रतिलभेमहि । सा त्वन्न दुर्लभैव । तस्माद्दीक्षितोक्तं मयैव निराकृत-  
मिति वल्गनमात्रमेतत्सर्वमिति द्रष्टव्यम् ।

यत्तु योगरूढपदस्थले केवलयोगार्थबोधोव्यञ्जनयैवेत्युभयत्रापि ग्रन्थयोर्योगरूढिरूपदुर्भेददुर्गाश्रयणं  
यदाह “योगरूढस्य शब्दस्य योगे रूढ्या नियन्त्रिते । धिय योगस्पृशोऽर्थस्य या सूते व्यञ्जनैव सा ॥” इति ।

अत्रास्माक प्रतिभाति । योगरूढिस्थले रूढैर्बलीयस्त्वाद्योगार्थसमानाधिकरणरूढ्यर्थतावच्छेदक-  
प्रकारकबोधे प्रथममुत्पन्ने सति केवलयोगार्थमात्रविषयबोधसामग्रीसत्त्वे पश्चात्तन्मात्रबोधो निष्प्रत्यूहः ।  
रूढिज्ञानस्य रूढ्यर्थबोधानुत्तरकेवलयोगार्थविषयप्रथमबोधं प्रत्येव प्रतिबन्धकत्वात् । नानार्थशक्तिस्थले  
प्रकरणादिनियन्त्रणेऽपि शक्त्याद्वितीयार्थबोधनिर्वाहाय लोचनदर्शितचतुर्थपक्षे द्वितीयाभिधाया इव पर-  
स्परान्वययोग्यार्थान्तरबोधसमर्थशब्दसन्निधिना योगशक्तेः प्रतिप्रसवाद्वा । अतश्च “चाञ्चल्ययोगिनयनं तव  
जलजाना श्रिय हरतु । विपिनेऽतिचञ्चलानामपि च मृगाणां कथं हरति”, “अबलानां श्रियं हत्वा”, इत्यादौ  
जलजवारिवाहादिशब्दैः कमलजलधरादिबोधनिर्वृत्तौ मृगचपलादिशब्दान्तरसन्निधिना प्रतिप्रसूतया योगशक्त्या  
द्वितीयार्थप्रतिपत्तिरभिधायैव । अन्यथा हि क्लृप्तामभिधामुत्सृज्य नवा व्यञ्जना परिगृह्यतः व्यर्थः प्रयासः  
स्यात् । यैश्चैवं जातीयकैर्हेतुभिर्नानार्थशब्दस्थले द्वितीयार्थप्रतिपत्तिरभिधायैवेत्यवोचाम पुरस्तात् । अवि-  
शिष्टा एव ते सर्वेऽत्रापि । तस्माद्योगरूढ्यौगिकरूढपदावष्टम्भेन वयं तु ब्रूम इति पुनरपि योगोऽकिञ्चि-  
त्करः । एतेन’ अनेकार्थस्थलेऽप्रकृतार्थाभिधाने शक्तेरुक्तिसम्भवेऽप्यस्ति । योगरूढिस्थले सापि दूरापास्ता’  
इति प्रत्युक्तम् विशेषहेतोरभावात् । अतएव भट्टनागेशोऽपि नानार्थशब्दस्थले वक्तृवैचित्र्यादीनां द्वितीयार्था-  
भिधोल्लासकत्वं समर्थं, तदेव योगरूढिस्थलेऽप्यतिदिशन्नाह स्म—“एवं योगरूढपदानां यत्र योगार्थ-  
मात्रघटितार्थान्तरबोधकतेष्ट, तत्र तेषां रूढिप्रतिबन्धकताप्यङ्गीकार्या, उत्तेजकता वा” इति ।

यत्तु ‘अबलानां श्रियमि’त्यत्र पुंश्चलीत्वादिना स्त्रीणां चपलादिशब्दैर्बोधे योगशक्तिर्न क्लृप्ता ।  
इति प्रत्यवस्थानमेतदेव तद्युच्यते लोके “अबद्धं कृत्वा कुचोद्यं करोती”ति । चापलगुणयोगित्वेन योगार्थ-  
नैव हि तासां बोधस्सहृदयानुभवसाक्षिकः । तद्यदि अलीकसहृदयताभिधानं परित्यज्य स्वानुभवः परीक्ष्यते  
तदा नास्त्येव विप्रतिपत्त्यवसरः कश्चित् । तथापि पुंश्चलीत्वादिनैव बोध इति कथञ्चिन्निर्बध्यते, तथापि  
क्वाचित्कस्स परामर्शं पाश्चात्यमानसबोधसमाश्रयेणोपपादनीयो न वैयाञ्जनिकबोधसमाश्रयेण, मा भूद्दु-  
मोऽस्तीति वाक्याद्वल्लेख्यङ्गता । यश्चार्थादर्थो न स चोदनार्थः । इति हि न्यायविदः । तस्मादिदमेवात्रा-  
नुरूपं समाधानवचनं मन्यामहे । योगरूढस्य रूढ्यर्थभिन्ने शब्दान्तरादिना उत्तेजितायोगशक्तिः पर्याप्ता स्वार्थ-  
बोधने ।

अत्र योगरूढाच्छब्दात्केवलयोगार्थप्रतिपत्तौ व्यञ्जनैव शरणीकरणीयेति स्वाभिमतार्थोपष्टम्भाय स्थलद्वये प्रमिताधिकरणमुपवर्णयति पण्डितराज. “अत एव च शब्दादेव प्रमित” इति सूत्रितमुत्तरमीमासा-कारैर्व्यासचरणैः इति ब्रुवन् । तत्र कस्मिन्नशोऽधिकरणमिदमुपपत्तंभ ददातीति स प्रष्टव्यः । यदि ब्रूयात्प्रबलया रूढ्या योगशक्तौ निगडिताया स स्वार्थप्रमितौ न प्रभवतीति प्रकृतार्थ एवेति, त प्रतिब्रूयात् रथ-काराधिकरणोत्पन्नो हि योगाद्रूढिर्बलीयसीति”ति न्यायः । न प्रमिताधिकरणव्युत्पाद्यः ।

ननु ‘शब्दादेवे’ति सिद्धान्तसूत्रावयवेनेशानशब्दस्य परमेश्वरे रूढिः प्रदर्शिता । बाढम् । तेनेशान-शब्दश्रुत्याङ्गुष्ठमात्रत्वस्य जीवलिङ्गस्य बाधः प्रदर्शितो भवति । रूढ्या योगशक्त्यपहारस्य का वार्ता ? न खलु “इशानो भूतभव्यस्य”त्यनेन योगमर्यादया जीवप्रत्यापन शङ्कास्पदमपि भवति येन तन्निवृत्त्यर्थ-मेतत्परमेश्वरे रूढिप्रदर्शनं कल्प्येत । पूर्वपक्षवादिनोऽपि हि भूतभव्येशितृत्व जीवव्यावृत्तेश्वरलिङ्गमित्यत्र न विवादः । किन्तु स मन्यते तदीश्वरलिङ्ग-प्रथमश्रुतेनाङ्गुष्ठमात्रस्वरूपजीवलिङ्गेन बाध्यमानं कथंचिज्जीवे सङ्गमनीयम् इति ।

स्यादेतत् । ‘ईश्वर शर्व ईशानः’ इति कोशवशादीशानशब्दस्य परमेश्वरे रूढिरस्तीति गम्यते । तदयमीशानशब्दः परमेश्वरे श्रुतिरेव । न केवलं लिङ्गमात्रम् । तत्कथमस्या जीवलिङ्गेन बाधः पूर्वपक्षिणो-ऽपि शक्यवचनः इति चेदत्राय पूर्वपक्षिणोऽभिमानं योगरूढशब्दानां योगार्थप्रतिसबन्धित्वार्थवाचकपदसमभिव्याहारे रूढिशक्तिस्तावन्नोन्मिषात । अत एव “पद्मानि यस्याग्रसरोरुहाणि । प्रबोधयत्यूर्ध्वमुखैर्मयूखैः” इत्यत्राग्रपदसमभिव्याहारेण सरोरुहपदरूढ्यनुन्मेष मत्वा पद्मानिति विशेष्यपदं प्रायुङ्क्त महाकविः कालिदासः । तस्मादीशानशब्दयोगार्थैश्वर्यप्रतिसबन्धिवाचकभूतभव्यपदसमभिव्याहारेण प्रकृतेऽनुन्मिषद्रूढिशक्ति ईशानशब्द परमेश्वरे न श्रुतिः इति । एतदभिमाननिराकरणार्थमेव सूत्रितं शब्दादेवेति महर्षिणा । श्रुतेरेवेत्यर्थः । एतदुक्तं भवति—योगरूढिस्थले क्वचिद्भूतवतु काम योगार्थप्रतिसबन्धिवाचकपदसमभिव्याहारः । नैतावता तत्र रूढिशक्तिरपगच्छति विरोधाभावात् । कवयस्तु योगरूढपदेन साकं रूढ्यर्थविशेषवाचकं पदमपि समानाधिकरणं यत्प्रयुज्यते, तत्र पूर्ववाद्यभिमतो रूढ्यनुन्मेषो न हेतुः । कस्तर्हि ? व्यञ्जनीयार्थविशेष-व्यञ्जनौपयिकतया रूढ्यर्थविवक्षाविरह एव । अतएव तादृशपदसमभिव्याहाराभावेऽपि “कुर्या हरस्यापि पिनाकपाणैर्धैर्यच्युतिं के मम धन्विनोऽन्ये” इति पिनाकपाणिपदेन साकं हरपदं प्रयुज्यते महाकविना । एवमाद्यभिप्रायविशेषा सूचनेनैव सूत्रस्थ एवकारोऽपि पुष्कलार्थस्सपद्यत इति द्रष्टव्यम् । विस्तरस्तु परि-मलादिग्रन्थेष्ववसेयः । तस्मात्प्रकृतविषये कस्याप्यशस्य प्रमिताधिकरणेनोपष्टम्भो दुर्लभ इति तदधिकरणा-र्थानुवर्णनं केवलात्मनः शास्त्रान्तरपरिचयसङ्गावप्रख्यापनमात्रे पर्यवस्यतीति मन्यामहे । सर्वथा तु “उन्नतः प्रोल्लसद्धारः” इत्यादौ नानार्थशब्दानामप्राकरणिकार्थेऽभिधैव व्यापारो न व्यञ्जना । दूरे तामादाय तत्र शब्दशक्तिमूलध्वनित्वव्यपदेश इति ध्वन्यालोक-लोचन-काव्यप्रकाशादिप्राचीनग्रन्थव्यवस्थितः सिद्धान्तः इति सिद्धम् ।



## सङ्खारसदृशवर्णना

### भिक्षु जगदीसकस्सपो

सपुब्बककरघातुनो भावे घणपच्चय कत्वा सङ्खारसदो सिञ्जति । सक्कत-‘सस्कार’-सद्धानु-  
रूपोयमिति फुटमेव । ‘करोतिस्स खो’ ५ १३३. ति मोग्गल्लानसुत्तानुसार ककारस्स खकारो कतो ति  
मन्तव्व । बुद्धधम्मो अय सद्दो बहुगम्भीरत्थावहो होती ति दस्सेन्तो पण्डितवरो रायसडेविडमहोदयो  
अत्तनो पालि-इङ्गलिस-अभिधानगन्थे लिखति—“One of the most difficult terms in  
Buddhist metaphysics, in which the blending of the subjective-objective  
view of the world and of happening, peculiar to the East, is so complete  
that it is almost impossible for Occidental terminology to get at the  
root of its meaning in a translation. We can only convey an idea of its  
import by representing several sides of its application, without attempting  
to give a ‘word’ as a definite translation”. इध मय अस्स सदस्स नाना अत्थे अत्थसम्पयोगे  
च दस्सेत्वा एतसदस्युत्तपदान पि अत्थे वर्णयिस्साम—

#### १. नाना अत्था

१. सङ्खतसङ्खारा—सङ्खता धम्मा येव सङ्खतसङ्खारा नाम । पच्चयेहि सङ्गम्म कतत्ता सप्प-  
च्चया धम्मा वुच्चन्ति । ते लोकिया रूपारूपधम्मा विपरिणामसीला अनिच्चा । तस्मा दुक्खा अनत्ता  
च । लोकुत्तर निब्बान असङ्खता धातु । तत्थ अनिच्चता वा दुक्खता वा नत्थि, सुञ्जासभावत्ता अनत्तता  
तु अत्थि येव । तस्मा धम्मपदे मग्गवग्गे पञ्चमिछट्ठासु गाथासु सङ्खतधम्मो सङ्खारे अनिच्चे दुक्खे च  
कथित्वा सत्तमिय गाथाय असङ्खत निब्बान पि सङ्गहिहत्वा सब्बे धम्मो अनत्ते ति दीपित । यथा—

सब्बे सङ्खारा अनिच्चा ति,  
यदा पञ्जाय पस्सति ।  
अथ निब्बिन्दति दुक्खे  
एस मग्गो विसुद्धिया ॥ २०.५.  
सब्बे सङ्खारा दुक्खा ति,  
यदा पञ्जाय पस्सति ।  
अथ निब्बिन्दति दुक्खे,  
एस मग्गो विसुद्धिया ॥ २०.६.  
सब्बे धम्मा अनत्ता ति,  
यदा पञ्जाय पस्सति ।  
अथ निब्बिन्दति दुक्खे,  
एस मग्गो विसुद्धिया ॥ २०.७.

२. अभिसङ्खतसङ्खारा—कम्मनिब्बत्ता तेभूमका रूपारूपधम्मा अभिसङ्खतसङ्खारा नाम । इमस्सं  
गाथायं—

अनिच्चा वत सङ्घारा,  
उप्पादवयधम्मिनो ।  
उप्पज्जित्वा निरुज्जन्ति,  
तेस वूपसमो सुखो ॥ •

सङ्घारसद्देन अभिसङ्घतसङ्घारा येव अभिप्पेता । पच्चयसम्भूतत्ता ते पि सङ्घतसङ्घारेसु सङ्गह गच्छन्ति ।

३. अभिसङ्घरणसङ्घारा—पटिच्चसमुप्पादे “अविज्जापच्चया सङ्घारा” इच्चस्मि सङ्घारसद्देन ते भूमिककुसलाकुसलचेतना अभिप्पेता । अविज्जागतो पुरिसपुगलो पुञ्ञापुञ्ञ सङ्घार अभिसङ्घरोति । तेन सुगतिं दुर्गतिं वा गच्छति । एते सङ्घारा कम्मविपाका पुनब्भवाय हेतुभूता अभिसङ्घरणसङ्घारा नाम ।

सङ्घारसुञ्जत दस्सेन्तो पटिसम्भिदामग्गे तयो अभिसङ्घारा निद्दिट्ठा—पुञ्ञाभिसङ्घारो, अपुञ्ञाभिसङ्घारो, आनेञ्ञाभिसङ्घारो च । तत्थ अभिसङ्घरोति विपाक कट्टारूपञ्चा ति अभिसङ्घारो । पुञ्ञ अभिसङ्घारो पुञ्ञाभिसङ्घारो । पुञ्ञपटिपक्खतो अपुञ्ञ अभिसङ्घारो अपुञ्ञाभिसङ्घारो । न इञ्ञ अनेञ्ञ । अनेञ्ञ भव अभिसङ्घरोती ति आनेञ्ञाभिसङ्घारो । पुञ्ञाभिसङ्घारो दानसीलभावनावसेन पवत्ता अट्ट कामावचरकुसलचेतना, भावनावसेनेव पवत्ता पञ्च रूपावचरकुसलचेतना ति तेरस चेतना होन्ति । अपुञ्ञाभिसङ्घारो पाणातिपातादिवसेन पवत्ता द्वादस अकुसलचेतना । आनेञ्ञाभिसङ्घारो भावनावसेनेव पवत्ता चतस्सो अरूपावचरचेतना । इत्थं तयो पि अभिसङ्घारा एकूनतिस चेतना होन्ति ।

तत्थेव पटिसम्भिदामग्गे तयो सङ्घारा कथिता—कायसङ्घारो, वचीसङ्घारो, चित्तसङ्घारो च । तत्थ कायतो व पवत्तो कायस्स वा सङ्घारो ति कायसङ्घारो । वचीसङ्घारचित्तसङ्घारेसु पि एसेव नयो । अयं तिको कम्मायूहत्तकखणे पुञ्ञाभिसङ्घारादीन द्वारतो पवत्तिदस्सनत्थ वुत्तो । कायविञ्ञात्ति समुट्ठापेत्वा हि कायद्वारतो पवत्ता अट्ट कामावचरकुसलचेतना, द्वादस अकुसलचेतना अभिञ्ञाचेतना चा ति एकवीसति चेतना कायसङ्घारा नाम । ता येव च वचीविञ्ञात्ति समुट्ठापेत्वा वचीद्वारतो पवत्ता वचीसङ्घारो नाम । मनोद्वारेन पवत्ता पन सब्बा पि एकूनतिस चेतना चित्तसङ्घारा नाम

एतेसं तिण्णं अञ्ञे पि एते अत्था दिस्सन्ति—कायसङ्घारा अस्सासपस्सासा, वचीसङ्घारा वितक्काविचारा, चित्तसङ्घारा सञ्ञा च वेदना च । “सञ्ञावेदयितनिरोध समापन्नस्स खो, आवुसो, विसाख, भिक्खुनो पठमं निरुज्जति वचीसङ्घारो, ततो कायसङ्घारो, ततो चित्तसङ्घारो” ति—एत्थ एते येव अत्था गहिता होन्ति । वितक्कविचारा वाच सङ्घरोन्ती ति वचीसङ्घारा नाम, अस्सासपस्सासा कायेन सङ्घरीयन्ती ति कायसङ्घारा नाम, सञ्ञा च वेदना च चित्तेन सङ्घरीयन्ती ति चित्तसङ्घारा नाम ।

तत्थेव पटिसम्भिदामग्गे अपरेऽपि तयो सङ्घारा कथिता—अतीता सङ्घारा, अनागता सङ्घारा, पच्चुप्पन्ना सङ्घारा चा ति । तत्थ सब्बे पि सङ्घतधम्मा सकक्खणं पत्वा निरुद्धा अतीता सङ्घारा, सकक्खण अप्पत्ता अनागता सङ्घारा, सकक्खण पत्ता पच्चुप्पन्ना सङ्घारा ति ।

४. सङ्घारक्खन्धो—सङ्घारसद्देन पञ्चसु खन्धेसु एतन्नामको खन्धो गहितो होति, यस्मि द्विपञ्चास चेतसिका सङ्गहं गच्छन्ति । ते अभिसङ्घरणलक्खणा, आयूहनरसा, विप्फारपच्चुपट्टाना, सेसक्खन्धत्तय-पदट्टाना । एवं लक्खणादितो एकविधा पि च जातिवसेन ति विधा होन्ति—कुसला, अकुसला, अब्बाकता

च । कुसलविञ्जाणसम्पयुक्ता कुसला, अकुसलविञ्जाणसम्पयुक्ता अकुसला, अब्याकतविञ्जाणसम्पयुक्ता अब्याकता । ते सङ्खारे अभिसङ्खरोन्ति रासीकरोन्ती ति । सयुत्तनिकाये भगवा आह—“सङ्खतमभिसङ्खरोन्ती ति खो, भिक्खवे, तस्मा सङ्खारा ति वुच्चन्ती” ति । (३।८७)

अङ्गुत्तरनिकाये एकधम्मपालिय दुतियवग्गे आगतं “य च मनोकम्म यथादिट्ठि समत्तं समादिन्नं या च चेतना या च पत्थना यो च पणिधि ये च सङ्खारा सब्बे ते धम्मा इट्ठाय कन्ताय मनापाय हिताय मुखाय सवत्तन्ति” इच्चेत वर्णयन्तो अट्ठकथाचरियो आह—“दिट्ठिसहजाता व चेतना चेतना नाम, दिट्ठिसहजाता व पत्थना पत्थना नाम, चेतनापत्थनान वसेन चित्तद्वपना पणिधि नाम, तेहि पन चेतना-दीहि सम्पयुक्ता फस्सादयो सङ्खारा नाम” ।

५. पञ्च खन्धा—कथंवि सङ्खारसङ्घेन सब्बे येव पञ्च खन्धा गहिता होन्ति । यथा—  
धम्मपदे सुखवग्गे—

“जिघच्छा परमा रोगा,  
सङ्खारा परमा दुखा ।  
एत अत्वा यथाभूत,  
निब्बान परम सुखं” ॥

इम गाय वर्णयन्तो अट्ठकथाचरियो आह—“इध सङ्खारसङ्घेन पञ्च खन्धा अभिप्पेता । खन्धपरिहरणसम दुक्ख नाम नत्थी ति दीपितं होति” ।

तत्थेव मलवग्गे—

“आकासे च पदं नत्थि,  
समणो नत्थि बाहिरे ।  
सङ्खारा सस्सता नत्थि,  
नत्थि बुद्धानमिञ्जित” ॥

इमस्स गायाय पि आगत ‘सङ्खारा’ पदं पञ्च खन्धे दीपेती ति अट्ठकथामतं । पञ्चसु खन्धेषु किञ्चि सस्सत नत्थी ति अत्थो ।

पुना पि, तत्थेव ब्राह्मणवग्गे—

“छिन्द सोत परक्कम,  
कामे पनुद ब्राह्मण ।  
सङ्खारान खयं जत्वा,  
अकतञ्जूसि ब्राह्मण” ॥

अत्रागतो सङ्खारसङ्घो पञ्चखन्धदीपको । पञ्चन्नं खन्धान खयं जानित्वा ति अभिप्पायो ।  
थेरगाथा-नान्थे दुकनिपाते उत्तरत्थेरेन—

“नत्थि कोचि भवो निच्चो,  
सङ्खारा वा पि सस्सता ।  
उप्पज्जन्ति च ते खन्धा,  
चवन्ति अपरापर” ॥—

इति या गाथा पठिता तांय पि 'सङ्कारा' ति पद पञ्चखन्धबोधक । पञ्चयेहि सङ्गतत्ता सङ्कारा ति लद्धनामेहि पञ्च खन्धे उपादाय भवसमञ्जाय सङ्कारा व हुत्वा सम्भूता जरामरणेन च विपरिणमन्ती ति असस्सता विपरिणामधम्मा । तथा हि ते सङ्कारा ति वुच्चन्ति ।

## २. एतंसदसंयुतानि पदानि

'सङ्कार'सद्दो अञ्जेहि पदेहि संयुत्तो नाना अत्थे बोधेति । इध पालितो कानि चि तानि पदानि उदाहराम—

१. ० अवसेससमापत्तिपत्तब्बं—सङ्कारान येव अवसेसा भावनावसेन सब्बसुखुमभाव पत्ता सङ्कारा । तेस पवत्तिया एत पत्तब्ब ति अत्थो । एवरूपेसु हि सङ्कारेसु पवत्तेसु एत पत्तब्ब नाम होति ।

२. ० उपगा—भवग्गे सत्ता सङ्कारूपगा सङ्काराभिनिव्वत्तविञ्जानाहारसेवनतो ति । एवम्पि यं किञ्चि दुक्ख सम्भोति सब्ब आहारपञ्चया ति वेदितब्ब ।

३. ० उपपत्ति—सङ्कारान येव उपपत्ति, न सत्तस्स न पोसस्स । पुञ्जाभिसङ्कारेन वा भवूपगखन्धान उपपत्ति ।

४. ० उपसमं—निव्वान, सब्बसङ्कारान उपसमहेतुभूत ।

५. ० उपेक्खा—पटिसम्भट्टामग्गे महावग्गे सङ्कारूपेक्खाञ्जाणनिद्देसे केनट्ठेन सङ्कारूपेक्खा ति ण्णिगतं—“उप्पादो सङ्कारा, ते सङ्कारे अज्झुपेक्खती ति—सङ्कारूपेक्खा” । तत्थ, आरद्धविपस्स-कस्स विस्सनाञ्जाणेन लक्खणत्तयस्स दिट्ठता लक्खणविचिने पहीनव्यापारस्स आदित्ते विय तयो भवे पस्सतो सङ्कारगहणे मज्झत्तस्स त विपस्सनाञ्जाण ते सङ्कारे विसेसेन च इक्खति गहणेन वज्जितञ्च हुत्वा इक्खति ओलोकेती ति सङ्कारूपेक्खा नामा ति अत्थो ।

६. ० धातु—सब्बे सङ्गतधम्मा । यथा—आयुसङ्कारो, जातिसङ्कारो, भवसङ्कारो, इच्चादि ।

७. ० निरोधञ्जाणकुसलो—सङ्कारनिरोधो वुच्चति निव्वान । तम्हि ञ्जाण अरियमग्गपञ्जा, तत्थ कुसलता ।

८. ० निरोधो—सङ्कारान अनुप्पादो । सब्बेस सङ्कारान अनवसेस अनुप्पादनरोधो । हेट्ठिमेन हि मग्गतयेन केचि सङ्कारा निरुज्जन्ति केचि न निरुज्जन्ति अविज्जाय सावसेसनिरोधा । अग्गमग्गेन पनस्सा अनवसेसनिरोधा न केचि सङ्कारा न निरुज्जन्ती ति ।

९. ० पब्हतो—सम्पयोगविरिय करोन्तस्स ।

१०. ० परियापन्नानि—पञ्चसु खन्धेसु सङ्कारखन्धे अन्तोगतानि ।

११. ० सीसं—सब्बसङ्गतसङ्कारान सीसं—कोटि अवसान इति अत्थो । एतेन अनुपादिसेस-परिनिव्वानं वुत्त । सङ्काराभावमत्तवसेन वा खन्धपरिनिव्वानमेव वुत्त होति ।

१२. ० सुञ्जं—सङ्कारो येव सेससङ्कारेहि सुञ्जो ति ।

१३. सङ्कारानं आदीनवं पकासेसि—पठममग्गाधिगमत्थ कामान आदीनव कथित्वा उपरि-मग्गाधिगमत्थं सङ्कारानं आदीनव च लामकभावं तप्पच्चयं च किलमथ पकासेति । यथा तत्थ नेक्खम्मे एवमिध निव्वाने आनिसंस पकासेति ।

इत्थं 'सङ्कार'—सद्व्यगभीरतं सम्मा साधु पटिविज्झितु पालियं तंसदपयुत्तठानानि ओलोकेतव्वानी ति तेसं सङ्केतानि इध उदाहटानि होन्ति—

अम्हाकं देवनागरीतिपिटकगन्थानं पिट्ठञ्जानि दिस्सानि—

महावर्गे—१ (पटिच्च०), १६ (खन्ध) । दीघनिकाये दुतिये भागे—३६ (सङ्खारानं आदीनव), ६४ (वयधम्मा सङ्खारा) । दीघनिकाये ततिये भागे—२१२ (सङ्खता घातु), १७१ (तयो सङ्खारा), १६६ (सङ्खारद्वितिका सब्बे सत्ता) । मज्झिमनिकाये पठमभागे—७३, ६५, ३२१, ३२५ (पटिच्च०), ७३, २४१, ३७१ (तयो), २३६, २८०, २८३, २८५ (अनिच्चा अनत्ता) । मज्झिमनिकाये दुतियभागे—२ (सङ्खार-सङ्खाविमुत्तो), १८२ (सङ्खारा तथागतस्स पहीना), १७६ (सङ्खारान अत्यङ्गमो समुदयो) । संयुत्तनिकाये पठमभागे—१३६, १४० (सङ्खतलक्खणसुत्त) । संयुत्तनिकाये दुतिये भागे—३, १०, १३, ३६, ५० (पटिच्च०) । संयुत्तनिकाये चतुत्थभागे—४ (कायसङ्खारा अस्सासपस्सासा०), ३२३ (सङ्खारसङ्खाय विमुत्तो), २३१ (सङ्खारदुक्खता) । संयुत्तनिकाये पञ्चमभागे—५५ (सङ्खारदुक्खता), ५६ (सङ्खारुपादानक्खन्धो) । अङ्गुत्तरनिकाये चतुत्थभागे—६५ (खन्ध), २० (सङ्खारसोखुम्म) । अङ्गुत्तरनिकाये नवमे भागे—२ (सङ्खारुपादानक्खन्धो) । उदाने—६३, ६४, ६५ (पटिच्च०) । सुत्तनिपाते—३८२, ३८५ (पटिच्च०) । थेरीगाथायं—४५८ (सङ्खारे परतो दिस्वा) । पटिसम्भिसागणे—८८ (सङ्खताधम्मा); सङ्खारनिमित्त १०५; सङ्खारपच्चया विञ्जाणं ६०, १२७, सङ्खारवत्थुका, अत्तानदिट्ठि १६६-६८ : सङ्खारसीस ११५ ४६६; सङ्खारसुञ्ज ४३७ : सङ्खारा १२-१४ : सङ्खारा अतीता ४३८ . अभिञ्जोय्या ८ : आयूहना १८, ५८, ६८ ० कथ उपटुन्ति २८६, ३०१ ० उपपत्ति १८, १६, ६८ . ० उपायासो ६६ . सङ्खारान तयो पटिपस्सद्विया १११ . सङ्खारारम्भणता ६४ : सङ्खारुपेक्खा ७१, ७२, ३०७ : सङ्खारुपेक्खाय चित्तस्स अभिनीहारो—६८, ६९ : सङ्खारुपेक्खासु जाण ३, ६७, ६८, ७१-६३ । धम्मसङ्गणियं—२६-२८, ६७, १११, १४०, २६४, २८१, ३२१ (खन्ध) । विमङ्ग—३, ११, १७, ४५, ५६, ८८, १११ (खन्ध), १६८, २०३, २०५ (सङ्खारपच्चया पि अविज्जा), १७४, १८२, १८४, २०१, २०३, २०५, २१३, २१८, २२२, २२६, २२७, (सङ्खारपच्चया विञ्जाण), १६३, १६५ (सङ्खारसम्पयुत्त), १८७, १८६, १६१ (सङ्खारहेतुक), ११-१४ (सङ्खारा अतीता, अनागता, ओळारिका, दूरे, बहिद्धा, सन्तिके, हीना), १२६ (सङ्खारुपादानक्खन्धो), ३६५, ३६६ (सङ्खारेसु जाण) २१८, २२०-२२४, २२६, २२७, २६६ (सङ्खारो कतमो) । घातुकथार्यं—२५ (सङ्खता धम्मा), ५, ८, ३७, ५०, ६६, ६८, ७५ (सङ्खारक्खन्धो), १७, ४३, ५२ ६६ (सङ्खारपच्चया विञ्जाण) । कथावत्थुस्मिं—४६७, ४६८ (सङ्खारक्खन्धपरियापन्नो), ३५८, ३५९, ३६०, ३६४, ४६८ (सङ्खारक्खन्धो), २०६ (पटिसङ्खानिरुद्धा, अप्पटिसङ्खानिरुद्धा), २६ (सङ्खारेहि पुगलो) । यमके पठमभागे—३३, ३६, ४०, ४२, ४४ (सङ्खारक्खन्धो) ।

## भगवद्भक्तेः स्वरूपम्

डॉ० सिद्धेश्वर भट्टाचार्यः

साधनायाः पराकाष्ठा भक्तिरेव । औपनिषदमपि रहस्य भक्तावधिकारिण एव विदन्तीति वेदान्त-  
डिण्डिमः । तथा हि श्रीमत्या श्वेताश्वतरोपनिषदि—

यस्य देवे परा भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ ।

तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः ॥ ६.२३

सर्वोपनिषत्सारभूताया श्रीमद्भगवद्गीतायामपि भक्तेर्माहात्म्यं नि सशयं ख्याप्यते । तद्यथा—

ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा न शोचति न काङ्क्षति ।

समः सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥ १८.५४

श्रीमद्भगवद्गीताभाष्यभूते श्रीमद्भगवतेऽपि भक्तेर्निस्सीममाहात्म्यं जोष्यते । रासपञ्चा-  
ध्याय्याः सर्वोत्कृष्टत्वं केन स्वीकुर्वन्ति ? तस्यामपि उपसहारमुखेन महामुनिरुद्धोषयति—

विक्रीडितं व्रजवधूभिरिदञ्च विष्णोः,

श्रद्धान्वितोऽनुशृणुयादनुवर्णयेद् यः ।

भक्तिं परां भगवति प्रतिलभ्य कामः;

हृद्द्वारमाश्रयपहिनोत्यचिरेण धीरः ॥ १०.३३.३६

एतद्ग्रन्थरत्नत्रयसमुदीरितदिशा एष सिद्धान्तः सुप्रतिष्ठति यत् सेयं भगवति भक्तिरेव सर्वोत्कर्षेण  
वरीवर्तते परसहस्रेषु साधनमार्गेषु विराजमानेष्वपीति ।

ननु केयं परा भक्तिर्नाम ? ‘सा परानुरक्तिरीश्वरे’ इति शाण्डिल्यः (सू० सं० २) । केयं परानु-  
रक्तिर्नाम ? श्रीमद्भागवतविषयेऽस्मिन्नेव कथयति—

मद्गुणश्रुतिमात्रेण मयि सर्वगुहाशये ।

मनोगतिरविच्छिन्ना यथा गङ्गाम्भसोऽम्बुधौ ॥

लक्षणं भक्तियोगस्य निर्गुणस्य ह्युदाहृतम् ।

अहैतुक्यव्यवहिता या भक्तिः पुरुषोत्तमे ॥ ३.२६.११

कस्मिन्नाख्याते भूभागे भागीरथी जन्माज्वापेत्यस्मिन् विप्रतिपत्तिविद्यते विदुषाम्; किन्तु यत्राऽपि  
तस्या उत्पत्तिर्भवतु, सा स्रोतस्विनी समुद्राभिमुखं प्रवहति । अन्तराज्न्तरा का का बाधा न समुपस्थिता ?  
किन्तु तस्याः प्रवाहः कदाऽपि विच्छिन्नो नाभूत् । यदि कश्चित् पृच्छति ताम्—“अये, गङ्गे !  
कथं नाम अविश्रान्ता तव गतिः समुद्रं प्रति ? किं फलं लप्स्यते तेन सह समागमेन ? कथं वेदं  
स्थानं गम्यमिदञ्च परिहार्यमिति विचारमकृत्यैव स्वच्छन्दचारिणी सवृत्ता ? कोऽयमध्यवसायः सर्वप्राति-  
कूल्यप्लावी” ?

किं नामोत्तरं स्यात् ? सा कथयिष्यति—“सेयं मे भवितव्यता यत् समुद्रेण सह समागमः स्यात्;  
अस्यां यात्रायां न फलानुसन्धानं न वा कदाऽपि गतिविच्छेदो नाऽपि केनाऽपि भेददर्शनेनोच्चावचव्यवस्था

स्वीक्रियते मया । सेयमविच्छिन्नाऽहेतुकी, अव्यवहिता च तीर्थयात्रा स्वान्तस्य भगवत्सागरसंगमनाय भक्तिरित्यभिख्या लभते । परमभागवतः प्रह्लादोऽपि कथयामास—

यथा भ्राम्यत्ययो ब्रह्मन् स्वयमाकर्षसन्निधौ ।

तथा मे भिद्यते चेतश्चक्रपाणेर्यदृच्छया ॥ ७६.१४

आकर्षस्याऽयं स्वभावो यल्लोहमाकर्षति । आकर्षसन्निधौ लोहस्यागमने किमपि स्वातन्त्र्यं न वर्तते । एतदेव लोहस्य सार्थक्यं यदाकर्षमुपगमिष्यतीति । प्रह्लादः कथयति—

“हे नरराज ! पितृदेव ! नूनं भवानिच्छति यदहं हरेर्नामानुकीर्तनं न कुर्यामिति; किन्तु हे प्रभो ! इयमेव हरेः सार्वभौमेच्छा यदहं तं भगवन्तं वदेयं, तस्यैव नामानुकीर्तनं विदध्याम् । सर्वथा पारवश्येन तथैव मया क्रियते । एकतः पितुरादेशपरिपालनमन्यतो भगवद्विच्छापरिपूरणम् । किं करोमि ? हरि-नामान्यगापारं न जातु स्थातुं शक्नोमि । महाराज ! दीयतां मे दण्डः । किन्तु हरिं त्यक्तुं न प्रभवाम्यहम् ।”

कथं भक्तेः सर्वविरोधपर्यवसायी प्रवाहोऽयम् ? श्रीमद्भागवतं तस्मिन्नपि विषये प्रमाणम् । सेयं भक्तिर्भगवति । कोऽयं भगवान् ? श्रीमद्भागवतानुसारं भगवान् नामानन्दमात्रमुपपन्नसमस्तशक्ति-रथाद् भगवान्नामानन्दधनविग्रहः सर्वासां शक्तीनां परमाश्रयश्च । सर्वशक्तिमत्त्वात् यथेच्छं करोति; आनन्दस्वरूपत्वाच्च सर्वेषामपि सहजाकर्षणास्पदश्च भवति । लौकिकदृष्ट्याऽपि पर्यालोचयन्तु भवन्तः— आनन्दं प्रति समाकर्षणं कस्य न विद्यते ? दारापत्यगृहादयः सर्वे एव काम्यमानाः पदार्थाः पर्यवसाने आनन्दार्थमेव भवन्ति । तथा च बृहदारण्यकोपनिषद् ब्रूते—

“न वा अरे पत्युः कामाय पतिः प्रियो भवति; आत्मनस्तु कामाय पतिः प्रियो भवति इति” (४-५-६) । तस्मादानन्दं प्रति सर्वेषां स्वाभाविकमेव मनसः आवर्जनं वर्तते इति कृत्वाऽऽनन्दधनविग्रहे भगवति पुरुषोत्तमे मनसः स्वाभाविकी गतिर्नाश्चर्यास्पदम्, अपितु युज्यत एव ।

कश्चिदेवं ब्रूयाद्—भक्तिर्नाम भावुकतामात्रं, तत्र ज्ञानस्य लेशोऽपि न दरीदृश्यते । सेयमन्ध-परम्परा कथमपि साधनश्रेष्ठत्वपदवीं नाऽऽरोढुमर्हति । अस्मिन्नपि विषये श्रीमद्भागवतस्य विचारः सावधान-तया सूक्ष्मेक्षिकया च द्रष्टव्यः । श्रीमद्भागवतं कथयति—

भक्तिः परेशानुभवो विरक्तिरन्यत्र चैष त्रिक एक कालः ।

प्रपद्यमानस्य यथाशक्तः स्युस्तुष्टिः पुष्टिः क्षुद्रपायोऽनुधासम् ॥११.२.४२

यथाऽऽहारं कुर्वतः प्रतिभ्रासं सन्तोषः, शरीरपोषणं, क्षुधानिवृत्तयश्च सहैव भवन्ति तथैव भगवति भक्तिविषयेषु विरक्तिर्भगवत्स्वरूपबोधश्च समकालमेवोद्यन्ति । एतत्तु लौकिकदृष्ट्यैव प्रमाणितं स्याद् यदि कुत्रचिद्विषये कस्यचित्परमानुरागः स्यात् तर्हि तादृशस्य व्यसनिनो मनोविषयान्तरात् स्थलेदेव । किन्तु यं प्रति भक्तिरनुरागो वा भवेत् पूर्वं तमधिकृत्य यदि ज्ञानं न स्यात् तर्हि अनुराग एव न प्रसरति । यदि कामिनी पूर्वं परिज्ञाता न स्यात् तर्हि तदुपरि प्रेमसञ्चारः कथं भवितुमर्हतीति ? तस्मात् सर्व-त्रैव प्रेम ज्ञान परामृशति । तस्मादेवकारणात् पूर्वोद्धृत-शाण्डिल्यसूत्रे भक्तेर्लक्षणे रक्तिमात्रं न सन्नि-विष्टं किन्त्वनुरक्तिरिति । दर्शनमनु रक्तिः” इति अनुरक्तिः । अन्यत्राऽपि श्रीमद्भागवतं कथयति—

वासुदेवे भगवति भक्तियोगः प्रचोदितः ।

जनयत्याशु वैराग्यं ज्ञानञ्च यदहेतुकम् ॥१.२.७

किंबहुना, ज्ञानगर्भितत्वेनैव भक्तेरुत्कर्ष इत्यस्मिन्नपि विषये श्रीमद्भागवतमेव प्रमाणमास्ते—

यथाग्निना हेममलं जहाति ध्मातं पुनः स्वं भजते च रूपम् ।

आत्मा च कर्मानुशयं विधूय मद्भक्तियोगेन भजत्यथो माम् ॥११.१४.२५

आकरनि सूत सुवर्णं कलङ्काङ्कितं तिष्ठति, तस्य श्यामिका अग्नावपगच्छति, तथा च गते मले सुवर्णं स्वाभाविकमुज्ज्वलं रूपं भजते । तथैव भक्त्यङ्गज्ञानेन चित्तसञ्चितं मलं सर्वथा नश्यति, तन्नाशे च चित्तं विशुद्धं भवति । अलौकिकप्रकाशशीलचित्ते भगवद्रूपं स्वच्छतया समुदेति ।

श्रीमद्भागवतं त्रिविधान् भक्तान् मन्यते—भागवतोत्तमो, भागवतमध्यमो, भागवताधमश्च इति । एतेषां तारतम्यं ज्ञानोत्कर्षं एव प्रतितिष्ठतीति सर्वथा ज्ञानमहिमा विराजतेतरा भक्तिजगति ।

एष सिद्धान्तः परमं विरोधं सम्मुखीकरोति । किं गोप्यं ज्ञानवत्य आसन् ? श्रीमद्भागवतमेव निवेदयति—

कृष्णं विदुः परं कान्तं न तु ब्रह्मतया मुने ।

गुणप्रवाहोपरमस्तासां गुणाधिया कथम् ॥ १०-२६-१२

एष प्रश्नः निःसंशयमेव प्रतिपादयति यद्गोपीनां कृष्णे ब्रह्मबुद्धिर्नासीत् । तासां समीपे तत्रभवान् अनन्यसाधारणः कान्त एव । अथ च परमप्रेमविचारे गोपीनां परमोदात्तस्थानं भक्तचूडामणिनोद्धवेनैव प्रदत्तम्—

आसामहो चरणरेणुजुषामहं स्या

वृन्दावने किमपि गुल्मलतौषधीनाम् ।

या दुस्त्यजं स्वजनमार्यपथञ्च हित्वा

भेजुर्मुकुन्दपदवीं मुनिभिर्विमृग्याम् ॥ १०-४७-६१

तस्मादुभयतः पाशारज्जुः—

यदि गोप्यं ज्ञानवत्य आसन् तर्ह्युपर्युक्तवर्णनं बाधितं स्यात्, यदि च तां अबोधा आसन् तर्ह्युद्धवस्य तादृशोक्तिर्निरर्थिका स्यादिति । तर्हि किं समाधानमस्य ? श्रीमद्भागवतमेव तस्य समाधानं विधत्ते ।

सत्यमेतद् भगवता सह प्रथमसमागमे गोप्यं प्राकृतनार्यं इवाबोधा एवासन् । किन्तु भगवति भक्तेर्महात्म्यात् क्रमशः ज्ञानस्य प्रकृष्टप्रकाशः सवृत्तः । यथा यमुनाकूले यदा भगवान् प्रणष्टस्तदा सर्वत्राञ्ज्वल्यापि ता गोप्यस्त न प्रापुः । भगवदन्वेषणप्रगाढसन्निवेशवशाद् दिव्यदृष्टिः शनैः प्रादुर्बभूव—

न खलु गोपिकानन्दनो भवान्

अखिलदेहिनामन्तरात्मधृक् ।

विखनसार्थितो विश्वगुप्तये

सख ! उदेयिवान् सात्वता कुले ॥ १०-३१-४

अधुना प्रेमभक्तियोगेन गोप्यो जानन्ति यत् कान्तरूपो भगवान् श्रीकृष्ण उपनिषत्प्रतिपाद्यमन्तर्यामिं ब्रह्मतत्त्वमेव, विशेषकार्यवशाद् धरातले प्रादुर्बभूवेति ।

तस्मात् ज्ञानस्य, कर्मणः, भक्तेश्च त्रिवेणीसंगमः श्रीमद्भागवतप्रोक्तो भक्तियोगः । केवलं ज्ञानं केवलं कर्म वा, भक्तिधाराविर्जितं कथमपि न शोभतेतराम् । तथा च श्रीमद्भागवतम् :—

नैष्कर्म्यमय्यच्युतभाववर्जितं

न शोभते ज्ञानमलं निरञ्जनम् ।

कुतः पुनः शश्वदभद्रमीश्वरे

न चापितं कर्म न यदप्यकारणम् ॥ १-४-१२



एतत्प्रेम-भक्तियोगस्य समुज्ज्वलो दृष्टान्तो वृत्तासुर एव । असंख्यानां प्रेमभक्तानां मध्ये वृत्तासुरस्य जीवनं प्रेमनिःस्पन्दनमिव प्रतिभाति । मरणात् पूर्वं गद्गदकण्ठेन वृत्तासुरः प्रार्थयते—

अहं हरे ! तव पादैकमूल-

दासानुदासो भवितास्मि भूय ।

मनःस्मरेदासुपतेर्गुणानां

गृणीत वाक् कर्म करोतु कायः ॥ ६-११-२४

मुक्तिर्न काम्यते । वारं वारं वृत्तासुरोऽस्मिन्नेव जगति समागन्तुमिच्छति तथैव तस्याभीप्सितं पूर्तिमापद्येत । का सा वाञ्छा ? भगवद्दासानां दासः स्यात् इति । कथमेतद् दासत्वं सिद्धं स्यात् ? मनःसदैवानन्तस्थानन्तगुणराशौ निमज्जेत, वागिन्द्रियञ्चानन्तगुणधाम्नः श्रीभगवतो गुणकीर्तनं कुर्यात्; देहस्तु यथाविहितकर्मानुष्ठानैर्भगवन्तमेव प्रीणयेत् इति । कायमनोवाग्भिर्भगवदुपासनमेव वृत्तासुरस्य परमभीप्सितम् । एतदुपासनसाफल्यार्थं भगवद्दर्शनं काङ्क्षति—

अजातपक्षा इव मातरं खगा-

स्तन्यं यथा वत्सतरा क्षुधाता ।

प्रियं प्रियेव व्युषितं विषण्णा

मनोरविन्दाक्ष ! दिदृक्षते त्वाम् ॥ ६-११-२६

यथा पक्षिशिशवः उड्डयनेऽसमर्थाः प्रतिमुहूर्तमेव क्षुधानिवृत्त्यर्थं मातरमपेक्षन्ते; यथा दिनावसाने गोवत्सा क्षुधया प्रपीडिता गोचारणं विनिवृत्त्या मातुः स्तन्यं प्रतीक्षन्ते, यथा विरहद्वयमाना नवोढा प्रतिक्षणं विदेशात् पत्युरागमनमभिलषति, हे कमललोचन ! भगवन् ! हरे ! तथैव मे मनः त्वा द्रष्टुमभिलषतीति ।

श्रीमद्भागवतस्य परमप्रेममयी वार्ता देशानां कालानाञ्चावधिमतिक्रम्य सर्वथा वरीवर्ति दुर्बलानां, मोहसमाच्छन्नानामविदुषा कालकवलितानां कृते । सैव प्रेमभक्तिर्निषेव्या । मनसः स्वाभाविकी तीर्थयात्रा सार्थक्यमुपनेया । श्रीभगवान् तुष्यत्विति शम् ॥

## वाल्मीकीये रामायणे रामस्येश्वरावतारत्वम्

म० म० पण्डित गिरिधरशर्मा चतुर्वेदः

वाल्मीकिर्मुनिसिंहस्य कवितावनचारिणः ।

शृण्वन् रामकथानाद को न याति परा गतिम् ॥

भगवत श्रीरामचन्द्रस्य चरितबोधकानि बहूनि रामायणानि सन्ति प्रसिद्धानि, पर तेषु सर्वेषु वाल्मीकीय रामायणमेव शिष्टसमाजे परमादर भजते । यद्वाल्मीकिना लिखितं स एव रामचरितस्य मुख्योऽंशः समाद्रियते शिष्टैः । वाल्मीकिना च भगवतो रामस्य राज्याभिषेकानन्तरमेव तन्महाकाव्यं विरचितम् । तदुक्तम्—

“प्राप्तराज्यस्य रामस्य वाल्मीकिर्भगवानृषिः ।

चकार चरितं कृत्स्नं विचित्रपदमात्मवान् ॥”

(वाल्मीकिरामा० बालकाण्ड ४।१)

एतेन ये महानुभावा वदन्ति यद् रामायणं पूर्वमेव वाल्मीकिना भविष्यचरितरूपेण ग्रथितमिति ते इदं वाक्यमदृष्ट्वैव भ्रान्ता भवन्तीति भाव्यम् । आस्ताम् । परं बहव एतदाशङ्कन्ते यद् वाल्मीकिना नारदाय साम्प्रत आदर्शभूतं पुरुषं कोऽस्तीति पृष्ठम्—

“कोऽन्वस्मिन् साम्प्रतं लोके गुणवान् कश्च वीर्यवान् ।

धर्मज्ञश्च कृतज्ञश्च सत्यवाक्यो दृढव्रतः ॥ इत्यादि ।

एवं पृष्ठेन नारदेन राम एवविद्योऽस्तीति इत्युत्तीर्यं संक्षेपतस्तद्वृत्तं श्रावितं यन्मूलरामायणमिति प्रोच्यते तदेव चाश्रित्य महर्षिणा वाल्मीकिना रामचरितं विस्तरेणोक्तम्, ततश्च आदर्शपुरुषरूपेणैव भगवतो रामस्य चरितं तत्र वर्णितमस्ति । रामो हि भगवान् विष्णोरवतार इति तु वाल्मीकिविरचिते महाकाव्ये न क्वाप्युपलभ्यते ।

यद्यपि वाल्मीकीये रामायणे बालकाण्डे पञ्चदशोऽध्याये भगवतो विष्णोः अवतारग्रहणं कृत्वा रावणं वधिष्यामि इति वर्णितमस्ति, परमेतदध्यायं बहवः प्रक्षिप्तं मन्यन्ते । नारदोपदेशे हि अस्य विषयस्य काऽपि चर्चा नास्तीति । किञ्च, लवपुरात् एतदपि प्रकाशितं यत् काश्मीरप्रान्तादुपलब्धे शारदालिपिनिबद्धे वाल्मीकिरामायणे न स सर्गो दृश्यते इति ।

बहुवश्चैवमपि वदन्ति ऐतिहासिकमन्या यदमरकोषेऽमरसिंहेन विष्णोर्नामसु कृष्णस्य दामोदरादीनि सर्वाणि नामानि उक्तानि । तत् पितुः पुत्र-पौत्रादेश्चाऽपि तत्र स्पष्टं विवरणं कृतम् । परं रामस्य किमपि नाम तत्र नोल्लिखितम् । जनक-पुत्र-पौत्रादीनां तु कथं दूरापास्ता । तदेवमनुमीयते यदमरसिंहकालपर्यन्तं रामस्यावतारत्वं न प्रसिद्धमासीत् । पश्चात्तु कैश्चित् साम्प्रदायिकैः कल्पितं रामस्यावतारत्वमिति । अत्र वयं वदामः—अमरसिंहस्य कालिदासस्य च विक्रम-सभासदत्वमस्माभिरभिमन्यते । ऐतिहासिका अपि एतयोर्बहुकालपार्थक्यं नाभिमन्यते । महाकविना कालिदासेन च रघुवशस्य दशमे सर्गे

‘देवानां विष्णु-सकाशे गमनं भगवतो विष्णोश्च दशरथगृहेऽवतीर्य रावणमहं वधिष्यामि यतो हि रावणो देवताभिर्वध्यो नास्तीति ब्रह्मणा तस्मै वरो दत्तः । तस्मान्मानुषावतारग्रहणमावश्यकमिति सर्वमेतदुक्तम् । तस्मादमरसिंहपर्यन्तं रामस्यावतारत्वं न प्रसिद्धमिति कल्पना निस्सारैव । आस्तामिदमप्रकृतम् । भगवता वाल्मीकिनाऽपि तु यत्र रामस्यावतारत्वं व्यञ्जितं तत एव स्थल-द्वयमत्रोदाहरिष्यामः ।

तथा हि यदा भगवान् रामे विवाहं निर्वर्त्य जानक्या स्वपित्नादिभिश्च सह मार्गं अगच्छन्नासीत् तदा बहवस्तत्र उत्पाता प्रादुरभवन् । अन्ते च भगवान् परशुरामं तत्रागत्य मिलितः । तद्वर्णनमेवं-विधं वाल्मीकीये रामायणे बालकाण्डे एवं दृश्यते—

“इत्युक्त्वा राघवः क्रुद्धो भार्गवस्य शरासनम् ।  
शरं च प्रतिजग्राह हस्ताल्लघुपराक्रमः ॥  
आरोग्यं स धनूः रामः शरं सज्यं चकार ह ।  
जामदग्न्यं ततो रामः रामः क्रुद्धोऽब्रवीद्वचः ॥  
ब्राह्मणोऽस्तीति मे पूज्यो विश्वामित्र-कृतेन च ।  
तस्माच्छक्तो न ते रामः भोक्तुं प्राणहरं शरम् ॥  
इमां पादगतिं रामः तपोबलसमाजिताम् ।  
लोकानप्रतिभान् क्वा ते हनिष्यामि यदीच्छसि ॥  
न ह्ययं वैष्णवो दिव्यः शरं परपुरजयः ।  
मोघं पतति वीर्येण बलदर्पविनाशनः ॥  
वरायुधधरं रामं द्रष्टुं सर्पिगणाः सुराः ।  
पितामहं पुरस्कृत्य सभेतास्तत्र सर्वशः ॥  
गन्धर्वाप्सरसश्चैव सिद्धचारणकिन्नराः ।  
यक्षराक्षसनागाश्च तद् द्रष्टुं महदद्भुतम् ॥  
जडीकृते तदा लोके रामे वरधनुर्धरे ।  
निर्वीर्यो जामदग्न्योऽयं रामो राममुदैक्षत ॥  
तेजोऽभिहतवीर्यत्वाज्जामदग्न्यो जडीकृतः ।  
रामः कमलपत्राक्षः मन्दं मन्दमुवाच ह ॥  
कश्यपाय मया दत्ता यदा पूर्वं वसुन्धरा ।  
विषये मे न वस्तव्यमिति मां कश्यपोऽब्रवीत् ॥  
सोऽहं गुरुवचं कुर्वन् पृथिव्या न वसे निशाम् ।  
तदा प्रतिज्ञां काकुत्स्थः कृता भूः कश्यपस्य हि ॥  
तदिमां त्वं गतिं वीरः हन्तुं नार्हसि राघव !  
मनोजवः गमिष्यामि महेन्द्र पर्वतोत्तमम् ॥  
लोकास्त्वप्रतिमां राम ! निर्जितास्तपसा मया ।  
जहि तान् शरमुख्येन मां भूत्कालस्य पर्ययः ॥  
अक्षयं मधुहन्तारं जानामि त्वां सुरोत्तमम् ।  
धनुषोऽस्य परमशक्तिर्वस्ति तेऽस्तु परतपः ॥

एते सुरगणा. सर्वे निरीक्षन्ते समागताः ।  
 त्वामप्रतिमकर्माणमप्रतिद्वन्द्वमाहवे ॥  
 न चेयं मम काकुत्स्थ व्रीडा भवितुमर्हति ।  
 त्वया त्रैलोक्यनाथेन यदहं विमुखीकृतम् ॥  
 शरभप्रतिभ राम ! भोक्तुमर्हसि सुव्रत ।  
 शरभोक्षे गमिष्यामि महेन्द्र पर्वतोत्तमम् ॥” इत्यादि ॥

(वाल्मीकिरामा० बालकाण्ड सर्ग ७६, श्लो० ४-२०)

इह हि दाशरथिना रामेण भार्गवस्य रामस्य तपसा निर्जिता स्वर्गादिलोका. शरेण छिन्ना, इत्यभिहतं न च परलोकाच्छेदनमनीश्वरेण सम्भवतीति रामस्य ईश्वरत्व स्फुटं व्यञ्जितम् । परशुरामेण चाऽपि स्तुवता तस्य ईश्वरत्व स्फुटमेवोक्तम् ।

अपरं च युद्धकाण्डे यदा विभीषणः शरणमागतः तेन चोक्तं ‘सर्वलोकशरण्याय राघवाय महात्मने । निवेदयत मां क्षिप्रं विभीषणमुपस्थितम् ॥’ तदा रामेण स्व-स्व-मतदानार्थं बाहिनीपतयः उक्ताः, तदा सुग्रीवेण स्पष्टमेवोक्तं यत् रिपुकुलादागतो विभीषणो न विश्वासयोग्यः अतः बद्ध्वा स्थाप्यः । अन्यरपि च कैश्चित् विभीषणे चार-नियोजनार्थं स्वमतं प्रकाशितम् । केवलं हनुमता ‘विभीषणो न दुष्टः अतः संग्राह्यः’ इत्युक्तम् । तदा च भगवता रामेण संग्राह्यः इत्येव स्वमतं प्रकाशितम् । सुग्रीवे पुनः पुनः प्रतिषेधेति च भगवता रामेण स्पष्टमुक्तम्—

“सकृदेव प्रपन्नाय तवास्मीति च याचते ।

अभयं सर्वभूतेभ्यो ददाम्येतद्भ्रतं मम ॥”

(युद्धकाण्ड सर्ग १८, श्लोक ३३-३४)

अत्र हि प्रपन्नाय सर्वभूतेभ्योऽभयदानं स्वव्रतत्वेन भगवता रामेण स्पष्टमुद्घुष्टं, न च देवासुर-यक्ष-राक्षस-प्रभृतिभ्यः सर्वभूतेभ्योऽभयदानमनीश्वरस्य भवतीति अत्राऽपि स्वस्य ईश्वरत्वं भगवता रामेण व्यञ्जितमेव । एवविधेषु स्थलेषु भगवता वाल्मीकिनाऽपि रामस्येश्वरावतारत्वं व्यापितमेवेति विदाकुर्वन्तु विद्वांस इति ।

## संस्कृति और भारतीयता

डॉ० गोविन्दचन्द्र पाण्डेय

### संस्कृति का अर्थ

‘संस्कृति’ और ‘प्रकृति’ परस्पर सापेक्ष शब्द हैं। प्रकृति में अतिशय अथवा श्रेष्ठता का आधान ही संस्कार या संस्कृति है। दूसरे शब्दों में, संस्कृति स्त्रभाव का सुधार अर्थात् अभीष्ट लक्ष्य की ओर परिणाम है।<sup>१</sup> मनुष्य का स्वभाव क्या है, उसका चरम अभीष्ट क्या है और उसकी प्राप्ति के साधन क्या हैं, इन प्रश्नों के उत्तर सांस्कृतिक प्रक्रिया को निश्चित दिशा प्रदान करते हैं। संस्कृति की परिभाषा उसके जीवन-दर्शन के सहारे ही सम्भव है, यद्यपि उसकी व्यावहारिक सफलता अथवा सिद्धि प्रकृति के ऊपर अधिकार की अपेक्षा रखती है। जीवन-दर्शन मूलतः एक निष्ठा है जिसमें आदर्श, विश्वास, और भावनाएँ सम्पिण्डित रहती हैं। निष्ठा ही मानव-चेतना की मुख्य प्रेरणा और चिरतन साथी है।<sup>२</sup> ‘श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव स’; ‘सद्वा दुतिया पुरिस्स होति’।

भारतीय निष्ठा के अनुसार मनुष्य की एषणाएँ एक अनन्त परमार्थ की ओर उद्दिष्ट हैं। अनन्त लक्ष्य की प्राप्ति के बिना मनुष्य वस्तुतः सुखी नहीं हो सकता और न उसके दुःख ही पूर्णरूप से छूट सकते हैं। सभी कुछ पढ़-लिख कर भी जब नारद शोकसे उत्तीर्ण नहीं हो पाए उन्हें भगवान् सनत्कुमार ने उपदेश दिया—‘भूमा वै सुखम्’। प्राकृत जीवनमें मनुष्य सीमित सुख-दुःख के द्वन्द्व में फसा रहता है। द्वन्द्वात्मक जीवन को दुःखमय समझ कर उससे मुक्ति का यत्न ही साधना है। इस साधना का अर्थ जीवन-संग्राम से पलायन न होकर हृदय की क्षुद्रता और दुर्बलता को त्यागना है। यह मूलतः मन का सुधार ही ‘योग’ है और इसका परिणाम है निरतिशय अपरोक्षानुभूति और जीवन-का विश्वात्मभाव में ओत-प्रोत हो जाना। ‘यस्मिन्सर्वाणि भूतान्यात्मैवाभूद्विजानतः’।

### संस्कृति का प्राचीन पर्याय : आर्य धर्म

बौद्धों के अनुसार दुःख सत्यका साक्षात्कार होने पर ही मनुष्य ‘आर्य’ कहलाता है। आर्येतर

<sup>१</sup> तु०, संस्कार विषयक प्राचीन विमर्श, उदा० जैमिनि ३.१३ पर शब्दभाष्य, ‘संस्कारो नाम स भवति यस्मिन् जाते पदार्थो भवति योग्यः कस्यचिदर्थस्य’; बादरायण १.१४ पर शंकर, ‘संस्कारो हि नाम गुणाघानेन वा स्याद् दोषापनयनेन वा’। आधुनिक विमर्श के प्रसंगमें कहना होगा कि ‘Cultura ex Cultura’ और ‘Cultura ex natura’ इन दोनोंमें अपरिहार्य असांजस्य नहीं है, दे० Bidney, Theoretical Anthropology, पृ० १४६।

<sup>२</sup> तु०, ‘In each age of the world distinguished by high activity there will be found.....some profound cosmological outlook, implicitly accepted.....a general form of the forms of thought.’—Whitehead, Adventures of Ideas, पृ० २०-२१।

पुरुष 'पृथग्जन' है। वैदिक मत के अनुसार भी दीक्षा के द्वारा आध्यात्मिक जन्म सम्पन्न होने पर 'आर्यत्व' की प्राप्ति होती है। परम पुरुषार्थ के 'अलौकिक' अथवा 'लोकोत्तर' साधन को धर्म कहते हैं। 'आर्यधर्म' को ही प्राचीन भारतीय अपनी विशेषता मानते थे। वही भारतीय सस्कृति का मर्म है।

### बाह्य और अभ्यान्तर पक्ष

प्रकृति-भेद पर आश्रित अधिकार-भेदके कारण चरम पुरुषार्थ की सिद्धि सहसा अथवा समान रूप से नहीं होती। साधना के रूपमें जीवन का क्रमिक विकास ही सम्भव है। अतएव मुख्य पुरुषार्थ के साथ गौण रूप से 'काम' अथवा ऐन्द्रिक सुख या अनित्य सुख भी 'पुरुषार्थों' में स्थान पाता है। 'धर्म' सभी पुरुषार्थों के लिए अपेक्षित है किन्तु धर्माकरण न्यूनाधिक मात्रा में लौकिक साधनों की अपेक्षा रखता है। लौकिक साधन 'अर्थ' कहलाते हैं। यदि 'मोक्ष' और 'धर्म' भारतीय सस्कृति का आभ्यन्तर और मुख्य पक्ष हैं 'अर्थ' और 'काम' उसका बाह्य पक्ष हैं।

भारतीय परम्परा अपने 'आध्यात्मिक' पक्ष को चिरन्तन और विश्वजनीन मानती है, 'भौतिक' पक्ष को नहीं। भौतिक साधन और स्थिति नितान्त ऐतिहासिक हैं और सस्कृति का लक्ष्य और सार्थकता इतिहास के बाहर। फलतः भौतिक उत्थान और पतन से सास्कृतिक उत्थान और पतन का निर्णय नहीं हो सकता, बल्कि लौकिक सफलता और भौतिक सुख की ओर समाज का अत्यधिक ध्यान उसमें आसुरी सम्पदा की वृद्धि प्रकट करता है। धर्म की अवस्था ही सस्कृति की सच्ची अवस्था है।

बाह्य पक्ष के प्राधान्य को बुद्धिस्थ कर सस्कृति को बहुधा 'सभ्यता' की आख्या दी गई है।<sup>१</sup> स्पष्ट ही 'सस्कृति' और 'सभ्यता' का भेद 'औपाधिक' है और आलोचना के प्रसंगे अथवा दृष्टियों को विविक्त रखने की सुविधा के लिए है। अथवा, सस्कृति समाज की अन्तश्चेतना है और सभ्यता उसकी बहिरभिव्यक्ति। यह निर्विवाद है कि सामाजिक चेतना और भौतिक साधनों में अशत एक अनादि कार्य-कारण-भाव है। किन्तु एक दृष्टि से चेतना का प्राधान्य स्पष्ट है—चेतना ही परिस्थिति का मूल्याङ्कन करती है और अपने लक्ष्य के अनुरूप साधनों का निर्माण। बौद्ध पदावली में, सास्कृतिक चेतना एक 'निरात्मक' और 'प्रतीत्यसमुत्पन्न' संस्कार-प्रवाह है जो कि वैयक्तिक न होकर लोक-साधारण है।<sup>२</sup>

यदि सस्कृति आदर्श अर्थात् स्वरूप-कल्पना है, सभ्यता उससे प्रेरित कर्म और भोग। दोनों का ही उद्गम और विकास ऐतिहासिक और क्रमबद्ध होता है यद्यपि सस्कृति शाश्वत सत्य को आदर्शित करने का दावा करती है और विशुद्ध चिन्तन के क्षेत्र में उसकी एक सिद्धि को इतिहासोत्तर मानना स्वाभाविक है। ऐतिहासिक निरूपण में घटनाएँ और तिथियाँ निश्चित और आवश्यक होते

<sup>१</sup> इस प्रसंग में अनेक पाश्चात्य मत सुविद्धित हैं, यथा स्पेंग्लर (Spengler) का मत। यहाँ जय-पुरी पं० मोतीलाल शास्त्री का बृहत् ग्रन्थ 'संस्कृति एवं सभ्यता का चिरन्तन इतिवृत्त' भी विचारार्थ उल्लेख्य है।

हेगेल प्रभृति अनेक आधुनिक विचारकों के द्वारा पुरस्कृत 'सामाजिक चित्त' की कल्पना तुलनीय है। चित्त, ज्ञान और वस्तु के अभिसम्बन्ध पर तु० बोसॉके (Bosanquet, Logic, द्वितीय भाग, पृ० २६५ और आगे)। इन दार्शनिकों का चित्त ज्ञानात्मक है, अनेक मनोवैज्ञानिकों का 'संस्कारात्मक'। वस्तुतः भूतापेक्षया चित्त विषयी है, आत्मापेक्षया विषय। किन्तु चित्त के स्वरूप विचार में प्रसंगापत्ति दुर्निवार है।

हुए भी उनका यथार्थ बोध जभी सम्भव है जब उन्हें सार्थकता के अनुसार प्रवृत्तियों और युगों में समूहीत कर लिया जाय। किन्तु जहाँ घटनाओं और तिथियों की सत्ता वास्तविक है, प्रवृत्तियों और युगों की काल्पनिक। युग-भेद दृष्टि-सापेक्ष होता है और सामाजिक और सांस्कृतिक इतिहास में वह कभी अनिवार्यता व्यवस्थित और आत्यन्तिक नहीं होता। ऐतिहासिक जीवन की जटिलताएँ व्यवस्था और नियम की माग को एक सीमित रूप में ही पूरा करती हैं। अथवा यह कहना चाहिए कि इतिहास को सार्थक समष्टि के रूप में ग्रहण करने के लिए यह आवश्यक है कि उसे बौद्धिक कल्पना से सँवारा जाए अथवा उसका सारोद्ग्रहण किया जाए। वास्तविक इतिहास के अनन्त तथ्यों में से एक सीमित अंश ही इतिहासकारों को विदित होता है और उस विदित अंश को भी पूरी तौर से समझना या समझाना अब तक किसी के लिए सम्भव नहीं हो सका है—शायद इसलिए कि अविदित अंश अधिक है, शायद इसलिए कि सार्थकता और समष्टि-संगति आदर्श सत्ताक गुण हैं न कि वास्तविक सत्ता के।<sup>१</sup> जीवन-की सार्थकता एक आदर्श है जो कि यथार्थ या इतिहास में अंशतः ही चरितार्थ होता है।

### संस्कृति और संस्कृतियाँ

आचार-विचार, भाषा और धर्म, इनमें कितना पार्थक्य, एक समाज को दूसरे से पृथक् इकाई बनाने के लिए पर्याप्त है, इसका कोई निश्चित उत्तर नहीं है। क्योंकि सामाजिक एकता और विभेद 'वस्तुगत' न होकर 'भावगत' होते हैं। सांस्कृतिक विकास की विविध धाराएँ मानव प्रकृति की विविध सभावनाओं से उत्पन्न होती हैं, किन्तु मानव-मात्र का चरम लक्ष्य एक ही है और सभी महत्त्वपूर्ण सांस्कृतिक धाराएँ एक ही पारावार की ओर न्यूनाधिक मात्रा में प्रवाहित रही हैं—'नृणामे को गम्य-स्त्वर्मास पयसामर्णव इव'।

विशिष्ट प्रजाति एवं प्रदेश का आश्रय लेकर सभ्यता का जन्म होता है और तदनुरूप प्रतीकों और व्यवस्थाओं में प्राथमिक अभिव्यक्ति, किन्तु विकास के साथ ही वह अपनी परम्परा और स्व-निर्णीत लक्ष्य की अभीप्सा से अधिकाधिक संचालित होती है और उनके अनुरूप अपनी बाह्य परिस्थिति को मोड़ देने का यत्न करती है। एक विशिष्ट समाज की जीवन-विधा के रूप में जन्म लेकर भी संस्कृति क्रमशः अपने को एक आदर्श जीवन-विधा में ढालना चाहती है। स्पष्ट ही उसकी जातीयता अथवा प्रादेशिकता उसकी आरम्भिक उपाधियाँ हैं न कि उसके मार्मिक तत्व। दूसरे शब्दों में विभिन्न संस्कृतियाँ वास्तव में जीवन के विभिन्न आदर्श हैं जो कि सभी अपने को परम मानते हैं एवं विश्वजनीन और चिरन्तन होने का दावा करते हैं।<sup>२</sup> संस्कृतियों के इतिहास उन्हें पृथक् करते हैं, उनके आदर्श उन्हें एक ही मानव-प्रकृति के विविध पक्षों से संयोजित। सब यह है कि ऐतिहासिक सभ्यताओं के अन्दर

<sup>१</sup> ऐतिहासिक बोधकी प्रक्रिया में एक अनिवार्य अनैकान्तिकता है। 'एको भावः सर्वथा येन ज्ञातः सर्वे भावाः सर्वथा तेन ज्ञाताः'। इतिहास का आदर्श एक अप्राप्य सर्वज्ञता है जिसके प्रकाश-में सभी घटनाएँ सह्य हो जायें—'Tout comprendre c'est tout pardonner' बु० 'But it is a laborious, and never completed, task to rediscover the original coherence of a past mode of life from the surviving remains.' (Frankfort, The Birth of Civilization in the Near East पृ० २०)।

<sup>२</sup> बु० Ruth Benedict, Patterns of Culture, पृ० २३-२४।

स्वयं बहुत सांस्कृतिक भेद देखा जा सकता है। प्रत्येक समाज की ऐतिहासिक परम्परा जटिल है और उसमें अनेक सांस्कृतिक स्तर और दिशाएँ मिलती हैं। किसी संस्कृति की आभ्यन्तरिक एकता तथा अन्य संस्कृतियों से उसका पार्थक्य सर्वथा दृष्टि-सापेक्ष है। उदाहरण के लिए मध्यकालीन मुस्लिम सभ्यता की चर्चा में भाषा की विविधता गौण होकर धर्म की एकता प्रधान हो जाती है। मध्यकालीन ईरानी और अरब सभ्यताओं की चर्चा में भाषा और वाङ्मय का भेद प्रधान हो जाता है, धर्म की एकता गौण।

### भारतीयता का प्रश्न

भारतीय संस्कृति की एकता पहिचानने के लिए भी यह आवश्यक है कि उसमें निरूपित जीवन के आदर्श की ओर ध्यान दिया जाय। चूँकि यह आदर्श पारमार्थिक है, यह किसी विशिष्ट व्यावहारिक व्यवस्था से आत्यन्तिक या स्थायी लगाव नहीं रखता। परमार्थ व्यवहार की अवस्था-विशेष नहीं है, अपितु उसकी परावृत्ति है जो कि वस्तुतः मनोवृत्ति का भेद है। मन का बशीकार ही भारतीय संस्कृति का मूल मंत्र है। यही योग-विद्या है। मन के बदलने से व्यवहार और परमार्थ, ससार और निर्वाण का भेद हट जाता है, समस्त भेद-जगत् ही मिथ्या हो जाता है। जिसने मनको जीत लिया वही सिद्ध है, जीवन्मुक्त है, महात्मा है। इस प्रकार का महात्मा ही समाज में सर्वाधिक आदर का पात्र है। प्रतापी राजा, धनी सेठ या चतुर शिल्पी से उसका स्थान ऊँचा है। यही भारतीय संस्कृति में जीवन का आदर्श है। भारतीय इतिहास के प्रत्येक युग में ऐसे महापुरुष हुए हैं जिनके जीवन में यह आदर्श चरितार्थ हुआ और जिनका प्रभाव देशव्यापी था। यही भारतीय संस्कृति की एकता, वास्तविकता और जीवन्तता है। सृष्टि का सामर्थ्य ही जीवन है और अपने आदर्श के अनुरूप पुरुषों को उत्पन्न करने में समर्थ संस्कृति को जीवन्त ही कहा जायगा।

प्राचीन यूनानी, चीनी और अरब पर्यवेक्षकों ने भारत में अन्य देशों से विशिष्ट एक सभ्यता को फँला हुआ पाया। संस्कृत भाषा और वर्ण-व्यवस्था, इन दोनों में इस सभ्यता का बाहरी बलक्षण प्रकटतम रूपसे सङ्गृहीत था। प्रादेशिक, प्रजातीय और राजनीतिक भेद बहुत होते हुए भी भाषा और धर्म की शिष्ट-परिगृहीत एक व्यापक और समान परम्परा के समक्ष गौण हो गए थे। तथापि, उस समय भी भारत की मौलिक एकता को इन बाहरी और अस्थिर तत्वों में न खोजना चाहिए। यदि भाषा और सामाजिक सङ्गठन भी भारतीय संस्कृति का मर्म प्रदर्शित नहीं करते, अन्न-पान, वसन-भूषण आदि में उसका अन्वेषण शरीर-रचना में आत्म-दर्शन का प्रयास है। प्राचीन युगमें इन सभी दृष्टियों से भारत में एक विशिष्ट सभ्यता का विकास हुआ था किन्तु अनिवार्य ऐतिहासिक परिवर्तनों से पिछली सहस्राब्दी में यह सभ्यता अनेक अशो में रूपांतरित और विपरिवर्तित हुई। सस्थाओं के स्वाभाविक विकास और ह्रास के अतिरिक्त विदेशी सभ्यताओं के भारत में बलपूर्वक प्रवेश और अवस्थान ने विभिन्न मात्ताओं में सांस्कृतिक प्रगति, सामाजिक समन्वय अथवा सहावस्थान, भौतिक समग्रथन, सांस्कृतिक सकर और अन्ततः देश-हत्या को जन्म दिया। राजनीतिक पराजय और भौतिक दुरवस्था से त्रस्त होकर अनेक भारतीयों की 'आर्य धर्म' में श्रद्धा विचलित हो गई और वे भूल गए कि 'धर्मो रक्षति रक्षितः'। इस प्रकार सभ्यता के अनिवार्य युग-परिवर्तन के साथ-साथ भारत की मूल संस्कृति भी सकटापन्न हो गई है।

इस मूल संस्कृति के आधार पर नाना आर्य और द्रविड़, किरात और निषाद, यवन और



शक, पल्लव और हूण जातियों के संस्कृतियों से एक विशाल और उदार सभ्यता का जन्म हुआ था जिसमें असंख्य विभेद अध्यात्म विद्या की सूक्ष्म परम्परा में गुथे हुए थे— 'सूत्रे मणिगणा इव'। यह सभ्यता कोरी आदर्शवादी या अव्यावहारिक नहीं थी। पर यह सच है कि पारमार्थिक आदर्श का यथार्थ अनुसरण अति कठिन है और प्रायः सदा ही जनता में प्रचारित और स्वीकृत धर्म परमार्थ का साधन होने के स्थान पर केवल व्यवहार-संग्रह रह जाता है। फलतः प्राचीन भारतीय सभ्यता के अन्दर भी असामंजस्य और विरोध अनिवार्य थे, जिन्होंने क्रमशः बढ़ कर उसे एक अन्तःसंघर्ष प्रदान किया। जातिवाद और वर्ण-व्यवस्था के अन्तर्गत वैषम्य इस प्रक्रिया के उदाहरण हैं।

धर्म समाज के लिए परम सत्य के रूप में आविष्कृत हुआ था। 'सत्यस्य सत्यम्'। इसकी एक प्रगतिशील और उदार परम्परा सदा विद्यमान रही है जो उपनिषदों में और महाभारत में, बौद्धों में और सिद्धों में, सत्तों में और आधुनिक मुधारकों में अविच्छिन्न रूप से देखी जा सकती है। यही मूल संस्कृति की जीवन्त धारा है। दूसरी ओर स्मृतियों और पुराणों ने 'आर्य धर्म' को तात्कालिक प्रथाओं-के संग्रह से निश्चित संस्थागत रूप और देशगत सीमाएँ प्रदान की जिससे वह एक प्रकार का 'राष्ट्र धर्म' बन गया। बौद्ध धर्म के तिरोभाव से तथा आक्रमणकारी 'परधर्म' के भय से, इस वैदिक-पौराणिक परम्परा में कट्टरता बढ़ गई और धर्म एक ऐसी समाज-व्यवस्था में परिणत हो गया जिसके प्रयोग का क्षेत्र एक निर्दिष्ट ऐतिहासिक समाज मात्र था। इस प्रकार अपने आध्यात्मिक और परम लक्ष्य के सहारे नाना जातीय संस्कृतियों को आकृति और यथोचित रूपसे आत्मसात् करती हुई एक व्यापक और विकासशील संस्कृति के स्थान पर भारत में अशत एक सक्कीर्ण और कट्टरपथी संस्कृति का आविर्भाव हुआ जो कि जातीय होते हुए भी समुचित राष्ट्रीय चेतना से युक्त नहीं थी।

भारतीय संस्कृति की उपर्युक्त दो धाराओं में एक प्रगतिशील एवं विश्वजनीन किन्तु अपर्याप्त रूपसे व्यावहारिक रही है, दूसरी इसके विपरीत कट्टर, सक्कीर्ण, किन्तु व्यवहार-समर्थ। पहली अधिकतर निवृत्ति धर्म और सामान्य धर्म की परम्परा है, दूसरी अधिकतर प्रवृत्ति धर्म और वर्णाश्रम धर्म की। धर्म व्यवहार और परमार्थ के बीच का पुल है किन्तु यही धर्म की शाश्वत कठिनाई है कि वह एक तट से संलग्न होकर दूसरे को छोड़ने लगता है। आदर्श और व्यवहार का सार्वधिक असामंजस्य आदर्श के पारमार्थिक होने पर असाध्य-सा होने लगता है। भारतीयता के मूल आदर्श को ऐतिहासिक स्तर पर पूर्णतः चरितार्थ करने का प्रश्न अभी असमाहित है। किन्तु यह भारत की असफलता न होकर समस्त मानव इतिहास की है।

\* तु०, म० म० गोपीनाथ कविराज, 'भारतीय संस्कृति और साधना'।



सुपवासोयक्ष



श्री माँ देवता



कुबेर



चक्रवाक नागराज



देवी सरस्वती ?



चुलकोका देवता

## भरहुत कला की धर्म भावना

### डॉ० वासुदेवशरण अग्रवाल

भरहुत का स्तूप प्राचीन भारतीय कला का महान् तीर्थ है। वह किसी उदात्त भस्तिष्क की समृद्ध कल्पना है। स्तूप की वेदिका और तोरण अलंकरणों के चित्र धार्मिक कथाओं के कोश ही बन गए हैं। उनकी उकेरी और सज में जितने विस्तृत अर्थ का समावेश कर दिया गया उसमें प्राचीन भारतीय धार्मिक और सांस्कृतिक जीवन का सुन्दर परिपूर्ण चित्र प्राप्त होता है। भरहुत और सांची के विशाल स्तूप प्राचीन भारतीय कला के दो तेजस्वी नेत्र हैं। इन चक्षुओं की सहायता से सस्कृति की गहराइयों में जो अर्थ छिपा हुआ था, उसका देखना हमारे लिए सुलभ बन गया है।

इन दोनों स्तूपों की भौगोलिक स्थिति जैसे भारतीय महाद्वीप का कलात्मक संयोजन सूचित करती है। पश्चिम में शूरसेन जनपद की राजधानी मथुरा से अवन्ति जनपद की राजधानी उज्जयिनी को जो मार्ग जाता था उसपर सांची स्तूप का निर्माण हुआ। पूर्व की ओर श्रावस्ती से कौशाम्बी होकर जो मार्ग वेदि-महाकोसल को जाता था उसी के महत्वपूर्ण भाग पर भरहुत का स्तूप बनाया गया। इस मार्ग का और भी महत्व था। नर्मदा और शोण के उद्गम के स्थान में कला पर्वत के पश्चिमी ढलानों से आरम्भ होकर जो मार्ग पहले उत्तर की ओर आकर फिर पूर्व की ओर शोण नदी की घाटी में होता हुआ पाटलिपुत्र से जा मिलता था, उसका भी महत्वपूर्ण पड़ाव भरहुत में था। यो किसी चतुर भूगोलवेत्ता और वास्तु विद्याचार्य ने भरहुत के स्तूप का स्थान निर्णय किया था।

इस स्तूप की कई विशेषताएँ हैं। भारतीय ऐतिहासिक कला का यह सबसे प्राचीन प्रयत्न है, जो इतने विशाल रूप में किया गया। इससे पूर्व अशोक की मौर्य कला एक दूसरे घरातल पर थी। शुद्ध भारतीय लोक कला और धार्मिक कला का जैसा पूर्णरूप भरहुत के स्तूप में विकसित हुआ, वह कला के इतिहास की दृष्टि से विशेष अध्ययन की वस्तु है। भरहुत का स्तूप मौर्यकाल के अन्त और शुंग काल के आरम्भ—दूसरी शती ईसवी पूर्व की रचना है। सांची का स्तूप उसके कुछ काल बाद का है। इस स्तूप की दूसरी विशेषता यह है कि इसके द्वारा हम भारतीय स्तूप, तोरण और वेदिकाओं के समन्वित विकास का दर्शन कर सकते हैं। किसी समय पूर्व युग में मिट्टी या ईंटों के स्तूप होते थे। कालान्तर में वेदिका और तोरणों के निर्माण की प्रथा पड़ी। इस अवस्था तक पहुँचने में पर्याप्त समय लगा होगा। विकास की वे कड़ियाँ आज उपलब्ध नहीं हैं, पर स्तूप बुद्ध के समय से ही बनने लगे थे। उन स्तूपों से भरहुत के युग तक किस प्रकार नए नए वास्तु के अंग जोड़ने से स्तूप का स्वरूप अधिकाधिक उन्नत होता गया। इस विषय की सामग्री अब लुप्त हो गई है। भरहुत स्तूप में हम विकास की एक पूर्ण अवस्था का दर्शन पाते हैं।

भरहुत स्तूप के तोरण और वेदिकाओं की अन्य विशेषता यह है कि इनके निर्माता शिल्पियों ने अपने से पूर्वकालीन काष्ठ शिल्प शैली की विशेषताओं की अधिक से अधिक मात्रा में रखा की। वेदिका स्तम्भों को देखकर ऐसा लगता है मानों काष्ठशिल्प ने पत्थर का खोला पहिन लिया है। अष्टास्त्र-स्तम्भों (पाली > अट्ठस खम्भ) पर झूलनेवाली फूलमालाएँ ज्योंकी त्यों लकड़ी से पत्थर में उतार दी गईं

है। उष्णीषो की गोल मुठेरों की पेदी में छिदी हुई चूले काष्ठ शिल्प के ही अधिक अनुकूल थी। भरहुत के शिल्पियों ने चमत्कार करके दिखाया, जिसके काष्ठशिल्प की विशेषताओं और मर्यादाओं को पत्थर में साकार कर दिया। यहाँ की वेदिका की यह भी विशेषता है कि न केवल तोरण बल्कि प्रत्येक वेदिकास्तम्भ उत्कीर्ण किया गया था। साची के वेदिकास्तम्भ नितान्त सादा हैं, केवल तोरणों पर सजावट है। भरहुत के कुशल शिल्पी अलकरण के धनी थे। हृदय की पूरी उमंग से उन्होंने एक-एक वेदिकास्तम्भ, सूची और उष्णीष को सौन्दर्य विधान से लाद दिया है। यह सब कला की अभूतपूर्व सामग्री बन गई है।

भरहुत के शिल्पी भारतीय लोकहृदय के अधिक सन्निकट थे। यह बात कई प्रकार से प्रकट होती है। लोकधर्म के जो देवी-देवता थे, उनका अकन जैसा भरहुत के वेदिकास्तम्भों पर पाया जाता है, भारतीय कला में अन्यत्र कहीं नहीं मिलता। यक्ष, यक्षी और नागों की मूर्तियाँ जैसे लोकधर्म की जीवित परम्परा से उठकर किसी नए धार्मिक आन्दोलन में सम्मिलित होने के लिए चली आ रही हैं। धार्मिक समन्वय का यह महत्वपूर्ण अध्याय था। इसका आरम्भ कब हुआ और किसने किया इस प्रश्न की छानबीन अभी नहीं हुई है, किन्तु पाणिनि के युगमें भागवतो का धार्मिक आन्दोलन शुरू हो चुका था, जिसका उल्लेख उन्होंने वासुदेव की भक्ति करनेवाले 'वासुदेव के भक्तों' के रूप में किया है। ऐसे ही उनके अभिन्न सखा अर्जुन के भक्त अर्जुनक भी पाणिनि के समय में थे। वासुदेव और अर्जुन दोनों का ही धार्मिक रूपान्तर नारायण और नर की कल्पना में पाया जाता है। नारायणीय धर्म महाभारत का महत्वपूर्ण धार्मिक प्रकरण है। वह भागवतधर्म की ही समृद्ध कल्पना थी। इसी का विकास चतुर्व्यूहात्मक पंचरात्र धर्म के रूप में हुआ। भागवतो की सबसे बड़ी विशेषता देवताओं और धर्मों का समन्वय प्रस्तुत करना था। गीता के दसवें अध्याय में भागवतों का दृष्टिकोण अपने पूरे रूप में देखा जा सकता है। अर्जुन ने प्रश्न किया 'कृष्ण, अपनी उन विभूतियों का वर्णन करो, जो विभूतियाँ या देवरूप लोक में व्याप्त हैं'—

‘वक्तुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।

याभिर्विभूतिभिर्लोकानिमांस्त्व व्याप्य तिष्ठसि ॥’ (गीता १०।१६)

उत्तरमें कृष्ण ने उन अनेक देवताओं का उल्लेख किया है, जिनकी लोक में मान्यता और पूजा प्रचलित थी—जैसे 'रुद्रों में मैं शंकर हूँ। यक्ष राक्षसों में कुबेर हूँ। पर्वतों में मेरु हूँ। वृक्षों में पीपल हूँ। नदियों में समुद्र हूँ। सेना वालों में स्कन्द हूँ। हाथियों में ऐरावत हूँ। अश्वों में उच्चैःश्रवा हूँ। गायों में कामधेनु हूँ। नागों में अनन्त हूँ। सर्पों में वासुकि हूँ। पक्षियों में गरुड हूँ। स्रोतों में गंगा हूँ। जलचरों में मगर हूँ। मृगों में सिंह हूँ। ये मैंने थोड़े से रूप बताए और भी बहुत से हैं, जिनका अन्त नहीं है।' उस समय लोक में वस्तुतः इन देवताओं की पूजा प्रचलित थी। सुत्तनिपात की 'निद्देस' नामक टीका में लोकधर्मों की एक अच्छी सूची पाई जाती है। उसमें इन देवताओं का व्रत या भक्ति करनेवालों के नाम हैं हस्ती, अश्व, गौ, कुक्कुर, काक, वासुदेव, बलदेव, पूर्णभद्र, मणिभद्र, अग्नि, नाग, सुपर्ण, यक्ष, असुर, गन्धर्व, महाराज, चन्द्रमा, सूर्य, इन्द्र, ब्रह्मा। 'मिलिन्दपन्ह' में भी लोक धर्मों की एक सूची है, जिसमें पर्वत, चन्द्र, सूर्य, मणिभद्र, पूर्णभद्र के नाम हैं। इस प्रकार अनेक लोकदेवताओं को अपने साथ लेकर भागवतधर्म आगे बढ़ा था। उसमें किसी का निराकरण नहीं किया गया।

अशोक के अभिलेखों से इस स्थिति पर महत्वपूर्ण प्रकाश पड़ता है। उसमें दो बातें उल्लेखनीय हैं। एक अशोक ने कहा है—‘धार्मिक-पूछताछ के लिए मैं लोक के सपर्क में आया हूँ। मैंने जानपद जन का दर्शन किया है। पहले के राजा अपनी मौज के लिए जो विहार-यात्रा किया करते थे उसे छोड़कर मैंने धर्मयात्रा की है।’ जनसपर्क और धर्मयात्रा का जैसा फल होना चाहिए था वही हुआ। अशोक ने लिखा है—

‘अमिसा देवा मिसा कटा’ (स०>अमिश्रा. देवा मिश्रा कृता)। अशोक का यह वाक्य विद्वानों के लिए बड़ी उलझन का रहा है। इसका स्पष्ट अर्थ नहीं समझा जा सका। वस्तुतः अशोक के कथन की जो पृष्ठभूमि थी, उसी में इस महत्वपूर्ण परिवर्तन को समझा जा सकता है। ‘पहले जो देवता मिल हुए नहीं थे, वे अब मिल गए हैं’—इस कथन का सीधा और सरल अर्थ लेना होगा। ऊपर की सूची के लोकदेवता अपने अपने भक्तों में माने और पूजे जाते थे, औरों के लिए उनका कोई अस्तित्व और महत्व न था। मिलिन्दपन्ह में स्पष्ट लिखा है कि ये जो व्रत या भक्तिपूजा के प्रकार हैं वे अपने-अपने भक्तों में ही प्रचलित हैं। जो जिसमें विश्वास करता है वह उसका रहस्य दूसरे से प्रकट नहीं करता। अपने गण में ही उसे छिपाकर रखता है (तेसतेस रहस्स तेसु तेसु गणेषु येव चरित अवसेसाना पिहित)। अब उस स्थिति में परिवर्तन हुआ। अशोक ने जनता से सीधा सपर्क स्थापित किया, उनसे धर्म-विषयक पूछताछ की (धम्मपलिपुछा)। उसका फल यह हुआ कि जानपदजन या लोक के जो धर्म देवता, भक्ति के प्रकार, भाव विभूतियाँ या व्रत थे (ये सब शब्द इस विषय के उल्लेखों में प्रयुक्त हुए हैं), और जो पहले एक दूसरे से अनमिल थे वे अब एक दूसरे से मिल गए।

यह मिलना दो प्रकार से या दो क्षेत्रों में या दो घरातलों पर हुआ होगा। एक भागवतों-का जो आन्दोलन था उसमें लोक देवताओं का भगवान् वासुदेव कृष्ण के साथ मेल किया गया। जैसे रत्नों की माला में एक मध्यमणि के साथ बहुत से रत्न पिरो दिए जाते हैं, ऐसे ही यह सम्मेलन हुआ। दूसरा मेल-जोल बौद्धधर्म के साथ लोकधर्म का हुआ। जैसे एक माला में बहुतसे फूल एक साथ भूँधे जाते हैं, वैसे ही यह मिलना हुआ। अशोक का संकेत इसी महत्वपूर्ण धार्मिक घटना से है। यह कोई ऐसा वैसा परिवर्तन न था, बल्कि उसने लोगों के जीवन को नए उत्साह और नई उमंग से भर दिया। अपने-अपने देवताओं को मानते हुए भी बुद्ध का महान् प्रशान्त प्रफुल्लित व्यक्तित्व उनके लिए सुलभ हो गया। दोनों पक्षों का सौरभ परस्पर मिल गया। यह बुद्ध के धर्म की विजय थी, लोकधर्म की भी कम विजय न थी। अशोक का वाक्य इस महत्वपूर्ण धार्मिक परिवर्तन और समन्वय की ओर संकेत करने वाला अर्थगर्भित सूत्र है।

इस परिवर्तन का क्या परिणाम हुआ और उसका कैसा स्वरूप बना—यदि यह जानना चाहें भरहुत स्तूप के तोरण और वेदिका-स्तम्भों का दर्शन करें। अशोक का जो अभिप्राय है, वही यहाँ प्रत्यक्ष दिखाई पड़ता है। उसने जानपदजन के पास स्वयं पहुँचकर या अपने धर्ममहामात्रों को भेजकर जो धार्मिक चेतना उत्पन्न की थी, उसका सुफल भरहुत के वेदिकास्तम्भों पर अंकित है। एक ओर बुद्ध का उदात्त जीवन-चरित और दूसरी ओर लोक की अपनी भक्ति पूजा दोनों एक साथ मिल गए हैं। धर्म, नीति और भक्ति के मिलने से जीवन का जो कलात्मक रूप संभव होता है, वही भरहुत में प्रत्यक्ष है।

बड़े-बड़े यक्षों के राजा और नागों के राजा, देवता और अप्सराएँ, अपने समस्त वैभव, जीवन और सौन्दर्य, अलंकरण और उल्लास की छटा बिखेरते हुए बुद्ध के स्तूप में आकर विराजमान हुए।

उनकी ज्योति से वह स्तूप जो बुद्ध के निर्वाण का प्रतीक था जगमगा उठा एव जीवन के सौन्दर्य से भर गया। जीवन की इस समृद्धि में बौद्धधर्म का दुःखवाद कहीं बह गया। जो अभाव और निराकरण का पथ था वह कल्याण रूप के दर्शन में बदल गया। बुद्ध का स्तूप लोकधर्मी-देवताओं का तीर्थस्थान बन गया। यही भरहुत स्तूप का सच्चा स्वरूप है। उत्तरी तोरण के खम्भे पर कुबेर यक्ष (कुपिरो यखो) की मूर्ति उत्कीर्ण थी। उसके साथ अजकालक यक्ष और चन्दा यक्षिणी की मूर्तियाँ मिली हैं। कुबेर की पूजामें लोकधर्म की कितनी व्यापक मान्यता थी, उसके कितने बहुसंख्यक सूत्र इस एक पूजा में एकत्र मिले हैं, इसके विवेचन का यह उपयुक्त स्थान नहीं है। प्राचीन मान्यता के अनुसार चार लोकपाल अपने गणों के साथ चार दिशाओं की रक्षा करते हैं, यक्षों के स्वामी कुबेर उत्तर दिशा की, गन्धर्वों के स्वामी धृतराष्ट्र पूर्व दिशा की, कुम्भाण्डों के स्वामी विरूढक दक्षिण दिशा की ओर नागों के स्वामी विरूपाक्ष पश्चिम दिशा की। ये सब लोक धर्म के बिखरे हुए सूत्र थे। उनके एकसाथ बट जाने से जो मेखला बनी ब्राह्मणधर्म में उससे अन्ततः महादेव का रूप अलंकृत हुआ। ये सब महादेव के परिवार में खप गए। यही लोकदेवताओं का भागवतो के मार्ग से हिन्दूधर्म में अन्तर्भाव हो जाना था। कुछ विष्णु के परिवार में और कुछ महादेव के परिवार में लीन हो गए। विष्णु भागवतो की भाँति जगम भागवतो का भी प्राचीन काल में अस्तित्व था, जिसका पतञ्जलि ने महाभाष्य में उल्लेख किया है। भरहुत के स्तूप में चार तोरणों पर चार लोकपालों की मूर्तियाँ बनाई गईं। स्तूपसे ही इनका कोई विशेष सम्बन्ध न था। ये दिग्पाल देवता ये, दिशाओं की रक्षा से उनका सम्बन्ध था और इसी प्रसंग में चार तोरणों की रक्षा के लिए उनका रूप अंकित किया गया। दक्षिण के तोरण पर विरूढक की काय-परिमाण मूर्ति उत्कीर्ण मिली है। उनके साथ गणित यक्ष और चक्रवाक नागराज की मूर्तियाँ पाई गई हैं। अजकालक यक्ष, गणित यक्ष ये लोक में पूजित छुटभैए यक्ष थे। आदिपर्व में स्थानीय देवता अजक का उल्लेख है, जिसकी पूजा से साल्व जनपद के राजा का जन्म हुआ (आदि पर्व ६१।१७)। संभव है यह कोई ऐसा यक्ष या देवता था जिसकी पूजा तन्तिपाल या गडरिए भेड बकरियों की रक्षा के लिए करते थे। सभापर्व की सूची में गणिता देवी का नाम आया है। उसी का पुरुष रूप गणित यक्ष रहा होगा। पश्चिम के फाटक पर विरूपाक्ष लोकपाल की मूर्ति मिली है। उमी ओर के वेदिका स्तम्भों पर सूचिलोम यक्ष और सुपवासो यक्ष की प्रतिमाएँ पाई गई हैं। पूर्व तोरण के रक्षक लोकपाल धृतराष्ट्र थे, पर वह खम्भा मिला नहीं। उधर की वेदिका पर सुदर्शना यक्षी की मूर्ति मिली है। इस प्रकार भरहुत में छ. यक्ष और दो यक्षियों की प्रतिमाएँ वस्तुतः प्राप्त हो गई हैं और भी न जाने यक्षों का कितना बड़ा परिवार वेदिका के उन खम्भों पर था जो अब खो गए हैं। यक्षों के अतिरिक्त भरहुत में तीन अत्यन्त सुन्दर स्त्री-मूर्तियाँ उत्कीर्ण हैं, जिन्हें देवता कहा गया है। अकेला देवतापद कुछ विचित्र सा है, पर सुत निपात की सूची में बाईस देवताओं के नामों में देवदेवता की गिनती है। यही स्त्रीरूप में देवता करके पूजे जाते थे। भरहुत में सिरिमा देवता, महाकोकादेवता, चुलकोकादेवता ये तीन मूर्तियाँ मिली हैं। सिरिमा श्रीलक्ष्मी (या लक्ष्मी) का प्राचीन नाम था। महाकोका, चुलकोका बड़ी और छोटी कोका नाम की देवियाँ थीं। देवताओं में भी छोटे और बड़े इस प्रकार के विशेषण जोड़े जाते हैं। लोकधर्म में प्रायः ऐसा होता है। काशी में यक्ष पूजा की अवशिष्ट सामग्री का अध्ययन करते हुए इसी ढंग के दो नाम मिले। एक लहुराबीर अर्थात् छोटा यक्ष और दूसरा उसकी स्पर्धा में बुल्लाबीर यानी बड़ा यक्ष (विपुल > विउल > बुल = बड़ा)। पश्चिमी तोरण का देवता विरूपाक्ष नागों का अधिपति माना जाता है। अतएव भरहुत में बड़े-बड़े

नागराज भी उपस्थित होकर बुद्ध की पूजा में योग देते हैं। इनमें से नागराज एला पत्त और नागराज चक्रवाक की मूर्तियाँ मिली हैं, जिनपर नाम अंकित हैं। नागराज एलापत्त बोधिवृक्ष के नीचे बोधिमण्ड पर भगवान् बुद्ध की अदृश्य उपस्थिति को हाथ जोड़कर श्रद्धाजलि अर्पित कर रहा है। पूर्वतोरण के रक्षक धृतराष्ट्र गधर्व और अप्सराओं के स्वामी हैं, अतएव भरहुत में अप्सराओं का अंकन भी पाया गया है। सुतनिपात की सूची में गन्धर्व अप्सराओं की पूजा करनेवाले गन्धर्वव्रतिक कहे गए हैं। गीता के विभूति-योग में गन्धर्वों की पूजा का उनके राजा चित्ररथ के रूप में नाम आया है। चित्ररथ से या धृतराष्ट्र नाम भेद से लोकमान्यता में कोई भेद नहीं पड़ता। भरहुत में मिश्रकेशी, अलम्बुषा, सुमद्रा और सुदर्शना इन अप्सराओं के नृत्य और गीत का सुन्दर अंकन हुआ है। जिस समय बुद्ध ने यह निश्चय किया कि वे तुषितस्वर्ग से पृथिवी पर आकर जन्म लेंगे देवताओं ने अपने हर्ष को व्यक्त करने के लिए नृत्य और गीत का आयोजन किया। इस दृश्य को भरहुत के लेख में तीन विशेषण दिए गए हैं 'साङ्क सम्मदं दुर देवान्'—ये तीनों पारिभाषिक शब्द हैं। कनिष्क ने लिखा था कि इनका अर्थ ज्ञात नहीं होता। स्टेनकोनो ने प्रथम शब्द 'साङ्क' की पहचान सटुक से की है, जो यथार्थ है। सटुक एक प्रकार का शुद्ध लोकनाट्य था, जिसमें बोलचाल की भाषा के माध्यम से नृत्य और गीत की प्रधानता होती थी। दूसरा शब्द सम्मद है, जिसकी व्याख्या पाणिनि ने अपने एक सूत्र में की है 'प्रमद सम्मदौ हर्षे' (३।३।६८), अर्थात् सम्मद हर्ष प्रधान उत्सव को कहते थे। तृयंका अर्थ वदवाद्य है, अर्थात् कई बाजों को एक साथ बजा कर लयात्मक संगीत उत्पन्न करना। भरहुत के इस दृश्य में कुछ गानेवाले हैं, चार स्त्रियाँ नृत्य कर रही हैं, वृंद वाद्य या त्रयं में वीणावादिनी, पाणि-वादन या ताल देनेवाली, मड्डुक या हुडक बजानेवाली और मृदंग बजानेवाली मार्दंगि की स्त्रियाँ अंकित की गई हैं। नृत्य करती हुई चारों स्त्रियों के नाम दृश्य में उल्कीर्ण हैं—सुभगा अछरा, सुदसना अछरा, मिसकेसि अछरा, अलंबुषा अछरा। अतएव यह माना जा सकता है कि इस दृश्य में देवताओं की ओर से उस अवसर पर जो त्रयं के साथ सटुक का आयोजन किया गया था उसी का अंकन है।

भरहुत के स्तूप में जिन दृश्यों की कल्पना है, उनमें मानो उस समय का सारा संसार ही आ गया है। लोकदेवताओं के अतिरिक्त जीवन के और जितने भी पक्ष थे उन सबका कला में स्वागत किया गया है। मानव, पशु, पक्षी, वृक्ष, वनस्पति, राजा, प्रजा, तपस्वी, भिक्षु, आचार्य, शिष्य—इन सबका अंकन भरहुत शिल्प में यथास्थान हुआ है जिससे उस समय के समाज का परिपूर्ण चित्र हमारे सामने आ जाता है। सम्राट् और राजा इस उत्सवपूर्ण वातावरण में प्रजाओं के धरातल पर आकर उत्साह और उमंग से भाग लेते हैं। एक दृश्य में कोसल के राजा प्रसेनजित् और दूसरे में मगध के राजा अजातशत्रु अंकित हैं। वे राजपरिवार के साथ आकर बुद्ध के प्रति अपनी भवित भावना प्रकट करने के लिए बोधिमण्ड के सामने सिर झुकाकर प्रणाम करते हैं। दृश्य का नाम है—'अजातशत्रु भगवतो वंदते।' दूसरे दृश्य में कोसल के राजा प्रसेनजित् की उस पुण्यशाला का अंकन है, जो उन्होंने भगवान् बुद्ध के समादर के लिए श्रावस्ती में बनवाई थी। इसी पुण्यशाला के एक भाग में बुद्ध का धर्मचक्र स्थापित है जिस पर लिखा है—'भगवतो धर्मचक्रम्।' धर्मचक्र प्रतीकरूप में बुद्ध की विद्यमानता सूचित करता है। राजा रथ पर चढ़कर आते हैं और धर्मचक्र को अपनी श्रद्धाजलि अर्पित करते हैं। उस समय के जो धार्मिक भवनो का स्वरूप था उन्हीं का अंकन पुण्यशाला एवं बोधिघर के रूप में हुआ था।

बोधिघर बोधि या पीपल के वृक्ष का मन्दिर था। यह प्राचीन रुक्ख पूजा या वृक्ष पूजा की परंपरा थी, जिसकी लोक में मान्यता थी। बुद्ध से भी पहले पीपल का वृक्ष पवित्र माना जाता था।

अथर्ववेद में अश्वत्थ को देवसदन या देवों का निवास स्थान कहा गया है। पीपल के एक-एक पत्ते पर देवता बसते हैं। ऐसा लोक विश्वास अभी तक है। बुद्ध धर्म के साथ मिलकर उस पुरानी पीपल पूजामें नया अर्थ भर गया। अब वह नए प्रसंग में पुरानी वृक्ष पूजा न रह कर बुद्ध के बोधि-वृक्ष की पूजा मानी जाने लगी। धार्मिक भावना वहीं थी, केवल उसकी एक नयी व्याख्या हो गई।

प्राचीन भारतीय लोकधर्म का क्षेत्र बहुत विस्तृत था। पूजा के उत्सव को मह कहते थे। लोग नृत्य गीतके साथ जिस देवता की पूजा करते वह उसी का मह कहलाता था। एक पुरानी सूची में इनके नाम इस प्रकार हैं—इन्द्रमह, स्कन्दमह, रुद्रमह, मुकुन्दमह, वैश्रवणमह, नागमह, यक्षमह, भूतमह, स्तूपमह, चैत्यमह, वृक्षमह, गिरिमह, दरीमह, अगडमह, नदीमह, सरमह, सागरमह, (रायसेणीयसुत्त, कडिका १४८)। कुछ दूसरी सूचियों में और भी नाम हैं जैसे—उद्यानमह, तडागमह, धनुर्मह, काममह, चन्द्रमह, ब्रह्ममह। महका तात्पर्य देवता के स्थान में विशेष अवसर पर आयोजित मेले से था। इस प्रकार के मेले को प्राचीन शब्दावली में यात्रा कहते थे। उसी से प्राकृत में जत्त और आजकल का जात शब्द बना है। वृक्षी की पूजा के लिए भी उसी प्रकार की यात्राएँ या मह या मेले होते थे जैसे कि अन्य लोकधर्मीय देवताओं के लिए। इन मेलों की उत्सव भावना समान थी। बौद्धधर्म के बोधिवृक्ष के पूजन या लोकधर्म के अतर्गत पीपल पूजने के मेले, दोनों में आनन्द उल्लास और भक्ति-भावना में कोई अन्तर नहीं आया। बौद्ध धर्म के अष्टांगिक मार्ग के निर्वाण प्रधान आदर्श में इन लोकधर्मीय पूजाओं के लिए स्थान था और न मेलों के लिए। किन्तु अशोक के समय तक जो धार्मिक क्रान्ति हो चुकी थी, उसमें लोकधर्म और बौद्ध धर्म के बीच की खाई पाटी जा चुकी थी। उस दीवार के हट जाने से लोकधर्म की बहिया ने बौद्ध धर्म को छा लिया। इसका जो सामाजिक स्वरूप सम्भव था, वही भरहुत शिल्प की मूल प्रेरणा है। यहाँ जीवन के दुख-सुख की ऊहापोह नहीं है और न तर्कप्रधान बुद्धि का मार्ग है। यहाँ हृदय की सरल भावना है, सीधे सादे लोगों का सरल विश्वास है, जो तर्क नहीं करते, श्रद्धा करते हैं। उस श्रद्धा के मूल में उनके जीवन की प्रेरणा थी। न केवल वे स्वयं बल्कि उनके स्त्रीपुत्रादि परिवार सभी के लिए इस प्रकार की पूजा और विश्वास जीवन का तथ्य था। लोकधर्म का यही स्वरूप होता है और सदा से रहा है। आज भी जो मेले लगते हैं, देवताओं के लिए जो यात्राएँ होती हैं, उनमें भरहुत कला की वही भावना देखी जाती है।

भरहुत का स्तूप शिल्प कला की दृष्टि से अत्यन्त भव्य है। उसके निर्माणकर्त्ताओं ने कला के क्षेत्रमें निःसंदेह बहुत बड़ा साका किया। भरहुत की शिल्प सामग्री का, उसके तोरण और वेदिका स्तम्भों का कलात्मक अध्ययन पृथक् वस्तु है। यहाँ भरहुत स्तूप की धार्मिक भावना और मूल प्रेरणा की ओर ही ध्यान दिलाया गया है, जो भारतीय जीवन की परम्परा से सगत है और उसकी तथ्यात्मक व्याख्या करता है। जो स्तूप के निर्माता थे, उनकी दृष्टि में भरहुत का कलात्मक रूप गौण था, उससे कहीं अधिक शक्तिशाली वह धार्मिक प्रेरणा थी, जिसने ऐसे स्तूप को जन्म दिया। स्तूप निर्माताओं के लिए शिल्प रचना के आदर्श का पृथक् अस्तित्व न था। उन्हें उस समाज को अकित करना था जिसमें धर्म की ये नई उमगपूर्ण भावनाएँ और हर्षित प्रेरणा ओतप्रोत थी। भरहुत स्तूप शिल्प की भाषा में लिखा हुआ उनके जीवन का जो महाकाव्य बना, वह आज भी है।



## भारतीय इतिहास में कालिदास और विक्रमादित्य

डॉ० राजबली पाण्डेय

### इतिहास में महापुरुषों का संयोग

इतिहास में यह बहुधा देखा गया है कि महत्वपूर्ण युगों का सम्बन्ध एक से अधिक ऐसे प्रभाव-शाली व्यक्तियों के साथ रहता है जिनके जीवन के विभिन्न क्षेत्रों की उपलब्धियाँ विशेष उल्लेखनीय होती हैं। भारतीय परम्परा ऐसे ही सन्दर्भ में कालिदास और विक्रमादित्य को, जिनमें एक विचार-सम्पन्न थे और दूसरे कर्मसम्पन्न, भारतीय इतिहास की एक ऐसी सक्रामक स्थिति, ईसा पूर्व प्रथम शती में ला रखती है जब कि एक महान् युग भीषण सकट की पृष्ठभूमि में प्रारम्भ हो रहा था। कालिदास और विक्रमादित्य का संयोग इतिहास में कोई अनूठी बात नहीं है। वह एक ऐसे प्रतिष्ठित युगल-संयोग की उस परम्परा में से एक है जिन्होंने भारतीय इतिहास को अपनी उपस्थिति से गौरवान्वित किया है। उदाहरण के लिए, वैदिक साहित्य जो कि भारतीय सस्कृति और साहित्य का श्रोत है, उसके द्रष्टा वैदिक युग के उन महान् शासकों से सम्बन्धित हैं, जिन में मनु, मान्धाता, ययाति इत्यादि आते हैं, जो स्वयं भी कई वैदिक ऋचाओं के रचयिता हैं। यह भारतीय इतिहास के प्रथम युग में हुआ जो 'सत्ययुग' या 'कृतयुग' के नाम से जाना जाता है। इसके बाद त्रेतायुग में सस्कृत के आदि कवि वाल्मीकि और पृथ्वी पर ईश्वर-के सब अवतारों में श्रेष्ठ राम दोनों ही विख्यात हुए। इसके पश्चात् द्वापर में सर्वतोमुखी-प्रतिभा-सम्पन्न व्यास, जिन्होंने वेदों को वर्गीकृत और सम्पादित किया और महाभारत और पुराणों की रचना की। वे भी महाभारत के प्रमुख पात्र कौरव और पाण्डव से ही नहीं वरन् कृष्ण से भी सबद्ध थे जो उस द्वन्द्व और उलझनमय युग में जो किसी तरह अपनी जटिल समस्याओं का निदान प्राप्त करना चाहता था, उसके निर्देशक आत्मा थे।<sup>1</sup>

### भारतीय इतिहास में संक्रान्ति

ईसा के पूर्व की प्रथम शती वैसे किसी युग का अन्त नहीं थी किन्तु फिर भी भारतीय इतिहास का वह बड़ा ही कठिन समय था। परम्परा विरोधी मौर्य-साम्राज्य का विशाल ढांचा ढह गया था, जिसके फलस्वरूप एक राजनैतिक विघटन प्रारम्भ हो गया था। वह धर्म-निष्ठाहीन इस अर्थ में था कि वह परम्परागत सच-साम्राज्य से च्युत हो गया था और उसके स्थान पर उसने एकात्मक शासन-का स्वरूप, केन्द्रीकरण और निर्दयता से अन्य राज्यों को अपने राज्य में मिलाने की नीति को ग्रहण कर लिया था। बौद्ध और जैन धर्म ने देश की धार्मिक और दार्शनिक परम्पराओं को हिला दिया था और यद्यपि ये धर्म इस युग में क्षीणप्राय थे किन्तु फिर भी इनका वैदिक प्रतिक्रान्ति के साथ, जो शुंगों के द्वारा पोषित हो रही थी और जो कि भारतीय सामाजिक जीवन का पुनर्निर्माण और पुनर्गठन करना चाहती थी, कोई सुखद सामंजस्य नहीं था। साहित्य में विविध-धर्म सुधारकों ने अपने कठोर अनुशासनबद्ध

<sup>1</sup> बल्मीक प्रभवेन रामनृपतिव्यसिने धर्मात्मजः ।

व्याख्यातः किल कालिदास कविना श्रीविक्रमाकौनृपः ॥ सुभाषित

और नैतिक व्यवहार से भारतीय साहित्य के शिल्प और उसकी शैली तथा कथ्य को परिवर्तित कर दिया था। पालि और प्राकृत के प्रारम्भिक आन्दोलनों ने इसमें सन्देह नहीं कि भाषा के इस माध्यम को लोक-प्रिय बनाया किन्तु इसके साथ ही प्राकृत में साहित्य का वैभव और उसकी अभिव्यजना छिन्न-भिन्न हो गई, विशुद्ध साहित्य एक बड़ी सीमा तक अकिञ्चित और उपेक्षित हुआ। सबसे कठिन परिस्थिति उस समय उत्पन्न हुई जब भारत पर शकों का प्रथम आक्रमण हुआ जो अपने विस्तार और परिणाम में उन सभी आक्रमणों से, जो इसके पहिले पारसीको, यवनो, बारिक्त्रयो और पल्लवों के हुए थे, कहीं अधिक भयंकर था। शकों ने पल्लवों को वैसे ही सकट में डाल रखा था और वे पूरे पूर्वीय यूरोप पर धावा बोल रहे थे। बोलन दर्रे के मार्ग से ये लोग अपनी दक्षिण-पूर्व की विस्तार नीति के आधार पर टिड्डी-दल की भाँति भारत की पश्चिमी सीमा पर मँडरा रहे थे। ज्वालामुखी की लावा की तरह फैलती हुई इस जाति ने भारत की जितनी अधिक भूमि अपने अधिकार में कर ली थी उतनी किसी विदेशी आक्रमण के फलस्वरूप पहले नहीं हुई थी। इसने भारत के उत्तर-पश्चिमी प्रान्तों के लिए ही खतरा उत्पन्न नहीं किया, जिनको लेकर इसके पूर्व के आक्रमणकारी सन्तुष्ट हो गए थे, किन्तु इससे मध्य भारत और पूरे पश्चिमी भारत को सकट उत्पन्न हो गया था। इसका उद्देश्य सम्पूर्ण भारत प्रायद्वीप को अपने अधिकार में करने का था। प्रायः बहुत से भारत के इतिहासकार इस सकट को इतिहास में या बहुत घटाकर दिखाते हैं या इसकी बिल्कुल ही उपेक्षा कर देते हैं या वे इससे अनभिज्ञ हैं अथवा वे भारतीय परम्पराओं के प्रति जो विश्व-इतिहास में शकों के आतंक से सम्बन्धित हैं, उपेक्षा का रख अपनाए हुए हैं। सबद्ध तथ्यों का उचित सश्लेषण अवश्य ही इस युग के इस उल्लेखनीय सत्य को स्थापित कर सकेगा। इस तरह की सकटकालीन स्थिति किसी भी राष्ट्र के अस्तित्व, सतर्कता, पौरुष, पुनर्स्थापन और सृजनात्मक शक्ति के लिए चुनौती होती है। वह उसकी सारी लुप्त और प्रकट भौतिक और आध्यात्मिक शक्तियों को उभार कर ऊपर लें आ देती है। वैसे किसी प्रतिभा के लिए आवश्यक नहीं कि वह किसी विशेष ऐतिहासिक या भौतिक परिस्थितियों में बंधकर ही आये, पर परिस्थितियों के ज्वालामुखी की लावा से उर्वर भूमि महान् विभूतियों के पल्लवित होने के लिए विशेष सार्थक सिद्ध होती है। वे युग की चुनौती को स्वीकार करते हैं और परिस्थितियों को सुचारु रूप से संचालित करते हुए इतिहास पर छा जाते हैं। भारतीय इतिहास के इसी सन्दर्भ में कालिदास और विक्रमादित्य भारतीय दृश्य-पटल पर इस गम्भीर घड़ी में प्रकट होते हैं।

#### परिव्राता और स्रष्टा

भारतीय इतिहास की इन दो विभूतियों, कालिदास और विक्रमादित्य, को परिव्राता और स्रष्टा होने का गौरव प्राप्त है। ये एक ओर आन्तरिक पतन और अधोगति तथा दूसरी ओर से विदेशी सकट के बीच परिव्राता बनकर आए। उन्होंने सांस्कृतिक और राजनैतिक भीषण विनाश को दूर कर परिस्थिति को वश में किया। सुधारवादियों के शुद्धिवाद का साहित्य के शिल्प और कथ्य पर अनिष्टकारी प्रभाव पड़ा था। यहाँ तक कि रामायण और महाभारत जैसी महान् रचनाएँ भी इस शुद्धतावादी प्रभाव से अछूती न रही। कालिदास के प्रादुर्भाव ने साहित्यिक सृष्टि में शिल्प, कथ्य और शैली-के क्षेत्र में एक नये युग का श्रीगणेश किया। साहित्य, में नव स्फूर्ति आ गई। भाषा में प्राजलता, लालित्य और अभिव्यजना का प्रादुर्भाव हुआ। कालिदास की रचनाओं में जो जीवन का वर्णन हुआ है वह पूर्ण और सर्वांगीण है। जैसा कि पहले कहा गया है कालिदास केवल साहित्य के ही परिव्राता नहीं थे वे राजनैतिक और सामाजिक जीवन के भी स्रष्टा थे। उन्होंने विदेशी आक्रमण के विरुद्ध केवल जागृति

ही नहीं फैलायी किन्तु लोगों के हृदय में उन्होंने स्वाधीनता, प्रतिकार और पुनर्स्थापन की भावनामयी स्फूर्ति उत्पन्न की। उनके नाटक 'मालविकाग्निमित्र' में विदेशी बाह्यी यवन पुण्यमित्र शत्रु के द्वारा पराजित होते हैं और वे सिन्धु तट के उस पार खदेड़ दिए जाते हैं। विक्रमोर्वशी में चित्रित पुरुरवा-का विक्रम तत्कालीन सैन्य शक्तिके लिए साहित्यिक प्रेरणा है। कुमारसम्भव में देवों और असुरों के बीच युद्ध और कुमार कार्तिकेय का जन्म एक ऐसे मनोवैज्ञानिक प्रतीक की कल्पना है जिससे देशके भयकर से भयकर शत्रु को पूर्ण रूप से समाप्त करने की ओर सकेत मिलता है। रघुवंश में रघु की पारसीको और हूणों को हराकर विश्वविजय, आक्रमणकारियों के विरुद्ध देश के तैयार करने का प्रयत्न है। सामाजिक मान्यताओं के क्षेत्र में कालिदास साहित्य में मानवी मूल्यों के संरक्षक थे। धर्म (जीवन को नियमित करनेके सिद्धान्त), अर्थ (जीवन के भौतिक साधन) काम (उचित इच्छाओं की पूर्ति), और मोक्ष (सभी सासारिक बन्धनों से मुक्ति) तथा वर्णाश्रम धर्म का पालन उनके साहित्य के विषय हैं।<sup>१</sup> ये मूल्य और सामाजिक पद्धतियाँ जहाँ एक ओर जैन और बौद्ध मतवादों से विच्छिन्न हुई थी, वहाँ वे दूसरी ओर यवनों और शकों द्वारा भी नष्ट-भ्रष्ट की गई थी। पर जैसे कि पहले कहा गया है कालिदास केवल परित्राता ही नहीं थे वे एक बहुमुखी प्रतिभासम्पन्न रूपा भी थे। उनकी भूमिका केवल एक प्राचीनता की ओर अपनी रक्षा के लिए लौट जानेवाले प्राचीनता-सेवी की भूमिका नहीं थी। देश की परम्परा के अनुकूल उन्होंने जीवन को एक नवीन गति और स्फूर्ति प्रदान की। जहाँ कहीं भी परिस्थितिवश उन्हें अपने कलात्मक विकास के लिए नवीनता की आवश्यकता हुई उन्होंने परंपरा और नीति को छोड़ने में कोई हिचक नहीं दिखाई।<sup>२</sup>

विक्रमादित्य कर्मशील, व्यावहारिक और राजनीति के क्षेत्र में कालिदास के प्रतिरूप हैं। वे भारतीय इतिहास में उस समय पदार्पण करते हैं जब पश्चिमी भारत और मध्यभारत शकों द्वारा विजित और पददलित हो चुका था। लोग बड़ी ही कठिन परिस्थिति में थे। पूरा देश एक भयावह विपत्ति के द्वार पर खड़ा हुआ था। प्रभावाकचरित के अनुसार विक्रमादित्य ने एक परित्राता का कार्य किया। 'थोड़े ही समय में शक-वंश को उखाड़ कर राजा विक्रमादित्य एक सार्वभौम सम्राट की तरह सामने आए। स्वर्णपुरुष के उदय से उन्होंने जीवन की सभी महान् उपलब्धियाँ प्राप्त की। देश को अव्यवस्था से मुक्त कर उन्होंने अपना एक नया युग प्रारम्भ किया।'<sup>३</sup> इस युगका प्रारम्भिक सृजन सद्गुणों की शक्तियों के उदय का प्रतीक है। यह काल कृतयुग (सत्ययुग, सत्य और आनन्द का समय) उचित ही कहा गया है। राष्ट्र विफलता और हीनत्व की भावना से मुक्त हो, अपनी सुगतावस्था को छोड़कर, नव स्फूर्ति और नव सृजन-शक्ति लेकर उठ खड़ा हुआ।<sup>४</sup>

<sup>१</sup> सम्पूर्ण रघुवंश एक सुव्यवस्थित और सोद्देश्य जीवन का प्रतीक है।

<sup>२</sup> पुराणमित्येष न साधु सर्वं न चापि काव्यं नवमित्यवद्यम्।

<sup>३</sup> सन्तः परीक्ष्यान्यतरद्भजन्ते मूढः परप्रत्ययनेय बुद्धिः ॥ (मालविकाग्निमित्र)

शकानां वंशमुच्छेद्य कालेन कियताऽपि हि।

राजा श्रीविक्रमादित्यः सार्वभौमोपमोऽभवत् ॥

स चोन्नतमहासिद्धिः सौवर्णपुरुषोदयात्।

मेदिनीमनूषां कृत्वाऽचीकरद् वत्सरं निजम् ॥ (प्रभावाकचरित, ४.६०-६१.)

<sup>४</sup> कलिः शयानो भवति संजिहानस्तु द्वापरः।

उत्तिष्ठन्नेता भवति कृतं सम्पद्यते चरन् ॥ (ऐत० ब्रा०-७.१५)

मानवीय प्रयत्नो ने इतिहास के प्रवाह और प्रगतिगामीपन की धारणाओं को झुठला दिया और यह सिद्ध कर दिया कि मानव किस तरह विपरीत परिस्थितियों में भी नयी आशा और नये सफल जीवन की स्थापना कर सकता है। इस युग का प्रारम्भ सयोग से मालव गणतन्त्र की स्थापना के साथ हुआ।<sup>१</sup> इसके पश्चात् विक्रमादित्य के प्रयत्नो से देश में सघात्मक राज्यप्रणाली की नींव पड़ी जो अपने राजस्यशासन, न्यायपद्धति और सामाजिक अनुशासन के लिए विख्यात है और जिसके कारण देश में शान्ति और सुख का साम्राज्य फैल गया।

#### युगमान और नवयुग

ईसा पूर्व की प्रथम शती इस अर्थ में महत्वपूर्ण है कि उसने भारत में एक नये युग का सूत्रपात किया। वह केवल एक काल की नई तिथि के श्रीगणेश के रूप में ही महत्वपूर्ण नहीं है अपितु वह इसलिए महत्वपूर्ण है कि उसका सम्बन्ध उस युग के सूत्रपात से है जिस युग में राष्ट्रीय महत्त्व की बड़ी-बड़ी घटनाएँ घटी। इस काल की कुछ उपलब्धियाँ इस प्रकार हैं—

१. शको की पराजय और एक बड़े राजनीतिक सफटका निवारण।
२. मालवगण की स्थापना और गणराज्य की परम्परा का पुनरुत्थान।
३. भारत की राजनीतिक सुरक्षा अगले एक सौ पैंतीस वर्ष (ईसा पूर्व ५७ वर्ष से ईसा पश्चात् ७८ वर्ष तक) के लिए।
४. बाह्य आक्रमण के विरुद्ध विक्रमादित्य के नेतृत्व में संगठित स्वाधीनता-युद्ध-राष्ट्रीय स्वाधीनता-का चिरकालीन प्रतीक।
५. साहित्य परम्परा में महाकाव्य और नाटक की नयी परम्परा का श्रीगणेश जो प्राचीन संस्कृत काव्य और महाकाव्य से भिन्न और नवीन थी।
६. जनसाधारण के लिए लोकप्रिय साहित्य का जन्म जो धार्मिक, शास्त्रीय और नैतिक साहित्य से भिन्न था।

#### ऐतिहासिकों द्वारा भारतीय परम्पराओं का खण्डन

किसी भी भारतीय परम्परा को इतनी निर्दयता के साथ मिटाने का प्रयत्न नहीं किया गया जितना कि ईसा के प्रथम शती पूर्व के कालिदास और विक्रमादित्य की ऐतिहासिकता को। यूरोप के महान् प्राच्य विशेषज्ञों ने ईसा के पूर्व प्रथम शती में विक्रमादित्य के अस्तित्व को नहीं माना है और कालिदास को खीचकर गुप्तकाल अर्थात् ४थी और ६वीं शती तक घसीटा है। कुछ भारतीय इतिहासकार यूरोपीय विशेषज्ञों से भी आगे हैं। वे कालिदास और विक्रमादित्य के अस्तित्व को ईसा से पूर्व प्रथम शती में नहीं मानते हैं। वे एक बड़ी ही करुण चेष्टा करते हैं। इस भारतीय परम्परा को खण्डित करने की। डॉ० डी० आर० भण्डारकर इन इतिहासकारों के नेता थे। पाठ्यपुस्तकों के रचयिताओं के पास न सामग्री है और न साहस कि वे इस नवीन मिथ्यावादका प्रतिवाद कर सकें। वे दूसरों के प्रचारित मतों का ही अनुगमन करते हैं। इस सन्दर्भ में संस्कृत साहित्य के नवीनतम इतिहास ग्रन्थ में डॉ० एस० एन० दासगुप्त और डॉ० एस० के० डे ने लिखा है 'इतना कहना पर्याप्त है कि ६३४ ई० के ऐहोले शिलालेखों में कालिदास का महान् कवि के रूप में उल्लेख है, वे सम्भवतः अश्वघोष के ग्रन्थों को जानते हैं और वे काव्यशैली में अधिक संस्कार सम्पन्न हैं। इसलिए उनका काल

<sup>१</sup> श्रीमालवगणान्ता ते प्रशस्ते कृतसन्निते । (मन्दसोर अभिलेख) ।

निर्धारण मोटे रूप से दूसरी से छठवीं शती के बीच में कर लिया जाता है। कालिदास के ग्रन्थों से ज्ञात होता है कि वे एक सुसंस्कृत और नागर संस्कारों के व्यक्ति थे, जिनके पास पर्याप्त समय था और जो विक्रमादित्य की उदारता की छाया में सुखपूर्वक जीवन-यापन करते थे। इसलिए अस्वाभाविक नहीं कि उनका सम्बन्ध द्वितीय चन्द्रगुप्त (३८० ई० पू० से ४१३ ई० तक) से रहा हो जिनकी पदवी 'विक्रमादित्य' थी और जिनका युग सम्पन्नता और शक्तिमत्ता का युग था।<sup>१०</sup>

कालिदास के काल-निर्धारण में सबसे बड़ी कठिनाई तथाकथित वस्तुवादी (पॉजिटिविस्ट) इतिहासकारों का भारतीय परम्परा के प्रति दृष्टिकोण है। परम्परा के महत्त्व के लिए ओल्डेनबर्ग की इस उक्ति को उद्धृत करना समीचीन होगा—'अनेक विस्तृत शोधों में एक बड़ी भूल यह हुई है कि प्राचीन स्पष्ट परम्परा का उन्होंने स्पर्श मात्र किया है जबकि उन परम्पराओं को सामने रखकर विषय का विधिवत् विवेचन करके यह देखना था कि क्या हम कोई बात उसके विरोध में रख सकते हैं।'<sup>११</sup>

वास्तव में इतिहास के प्रति अन्याय है कि काल-मान्य परम्पराओं को उनके विरुद्ध निश्चित तथ्यों के बिना अस्वीकृत कर दिया जाता है। भारतीय साहित्य की कोई परम्परा कालिदास को गुप्त-काल में नहीं मानती और न उनका किसी गुप्त शासक से सम्बन्ध स्वीकार करती है। द्वितीय चन्द्रगुप्त (विक्रमादित्य) को इतना उच्च स्थान आधुनिक इतिहासकारों ने ही दिया है। उनकी परम्परा-च्युत राजनैतिक और सैनिक नीति तथा राज्यों की निर्मम विजय के कारण उन्हें कभी भी भारतीय परम्परा में उच्च स्थान नहीं दिया गया। पुराणों में केवल प्रथम चन्द्रगुप्त का उल्लेख है। एक राष्ट्रकूट शिलालेख में अंकित यह मत चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य के यश के लिए बहुत घातक है :

'उस दिन और नीच मनुष्य ने अपने भाई रामगुप्त की हत्या करके उसके राज्य तथा रानी को हड़प लिया। गुप्तवंश का यह रत्न लाख का दान देकर करोड़ देने का ढोंग करता था।'<sup>१२</sup> चन्द्रगुप्त की एक पदवी 'साहसाक' भी थी। दूसरे राष्ट्रकूट शिलालेख में उसके सम्बन्ध में लिखा है :

'राष्ट्रकूट राज अमोघवर्ष साहसाक की तरह समर्थ होकर भी अपयश का भागी नहीं था। उसने कभी अपने अग्रज के प्रति क्रूरता नहीं बरती। अपने भाई की पत्नी को छीन कर उसने कभी अपकीर्ति नहीं पाई। उसने कभी पिशाच की तरह पवित्रता और सदाचरण का त्याग नहीं किया और कभी निर्मम होकर क्रूर व्यवहार नहीं किया।'<sup>१३</sup>

गुप्तकाल के अभिलेख जो उस काल के राज्यमान महत्त्वपूर्ण कवि हरिषेण और वत्सभट्टि का उल्लेख करते हैं, कालिदास का तनिक भी संकेत नहीं करते। कालिदास का सम्बन्ध विशेष रूप से

<sup>१०</sup> संस्कृत साहित्य का इतिहास, पृष्ठ १२४।

<sup>११</sup> इंडियन ऐंष्टिक्वेरी, जिल्द १०, पृष्ठ २१७।

<sup>१२</sup> हत्वा भ्रातरमेव राज्यमहरद्देवींश्च दीनस्तथा।

लक्षं कोटिमलेखयत् किल कलौ दाता स गुप्तान्वयः ॥ एपि० इंडि०, जिल्द २८, पृ० २४८।

<sup>१३</sup> सामर्थ्यसतिः निन्दितः प्रविहिता नैवाग्रजे क्रूरता।

बन्धुस्त्रीगमनादिभिः कुचरितैरावर्जितं नायशः ॥

शौचाचारपराङ्मुखं न च भिया पैशाचमङ्गीकृतम्।

त्यागेनासम साहसश्च भुवने यः साहसाङ्गोऽभवत् ॥ -एपि० इंडि०, जिल्द ७, पृष्ठ ३६।

उज्जयिनी से है। उज्जयिनी में गुप्त सम्राटों का कोई भी अभिलेख प्राप्त नहीं हुआ। उनका घनिष्ठ सम्बन्ध विदिशा और दशपुर से था, परन्तु उज्जयिनी से नहीं। गुप्तकाल के सम्पूर्ण आलेखों में कहीं भी ऐसा संकेत नहीं है जिससे कालिदास का सम्बन्ध किसी भी गुप्तशासक से सिद्ध हो। गुप्तशासकों का विक्रम-संवत् से भी कोई सम्बन्ध नहीं है। उनका अपना संवत् था 'गुप्तकाल' जो उनके साम्राज्य के पतन के बाद समाप्त हो गया। विक्रम-संवत् एक राष्ट्रीय प्रतीक के रूप में बाद में भी चलता रहा।

### परम्परा की पुनर्स्थापना

कालिदास-सम्बन्धी परम्परा को बिना तर्कसम्मत और पर्याप्त आधार के आधुनिक इतिहासकारों और उत्साही अध्ययताओं ने विकृत कर दिया। यदि कालिदास सम्बन्धी परम्परागत मान्यताओं का उनके मौलिक रूप में अध्ययन किया जाय और उन्हें तत्कालीन साहित्यिक और पुरातत्त्विक प्रमाणों से सम्बद्ध करके देखा जाय, ज्ञात होगा कि इनका दृढ़ आधार है। तब कालिदास और विक्रम दोनों का काल प्रथम शती ईसापूर्व सिद्ध होगा। यही परम्परागत विश्वास भी है। ब्राह्मण तथा जैन कथा-साहित्यो तथा प्रबन्धों का सहानुभूतिपूर्वक अध्ययन आवश्यक है। इनसे प्राप्त घटनाओं, चरित्रों और कालक्रम को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। इन्हें ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में ग्रहण करना चाहिए। इनके समर्थन के लिए निकटस्थ तत्कालीन पुरातत्त्विक सामग्री तथा इतिहास की गवेषणा करनी चाहिए।

अन्तरंग प्रमाणों के अनुसार भी कालिदास का काल प्रथम शती ईसापूर्व ही बैठता है। कालिदास के नाटकों में से के५ल मालाविकाग्निमित्र में ही स्पष्ट ऐतिहासिक कथा है, जिसके चरित्र हैं पुष्यमित्र, शुग, उसका पुत्र अग्निमित्र, मालव राजकुमारी मालविका और अग्निमित्र का पुत्र वसुमित्र। पुष्यमित्र का सर्वमान्य काल १८५ ईसा पूर्व है। कालिदास के युग में इन व्यक्तियों और उनसे सम्बद्ध घटनाओं की स्मृति ताज़ी थी। इसलिए कालिदास इन घटनाओं के बहुत काल बाद नहीं हो सकते।

वे विदिशा, विदर्भ और मालवा से विशेष रूप से सम्बद्ध हैं। विक्रमादित्य की परम्परागत राजधानी होने के अतिरिक्त भी उज्जयिनी पर कालिदास ने विशेष ध्यान दिया है। वे मेघ से मार्ग बदलकर उज्जयिनी जाने के लिए कहते हैं, जिससे वह महाकाल की पूजा में भाग लेकर जीवन का उद्देश्य प्राप्त करे।<sup>११</sup> तत्कालीन सब प्रमाण कालिदास का काल प्रथम शती ईसा पूर्व मानते हैं और विक्रमादित्य से सम्बन्ध जोड़ते हैं।

हमारे देश की साहित्यिक परम्परा कालिदास को संस्कृत साहित्य में एक विशिष्ट गौरव पर अधिष्ठित करती है। वे सर्वश्रेष्ठ कवि और नाटककार माने जाते हैं। प्राचीनकाल में जब कवियों की गणना होने लगी कालिदास कनिष्ठिका अगुली से गिने गए। गणना सबसे छोटी अगुली से आरम्भ की जाती है अर्थात् कालिदास प्रथम गिने गए। दूसरी अगुली का नाम अनामिका अब तक सार्थक हो रहा है, क्योंकि अभी तक कालिदास की बराबरी का दूसरा कवि नहीं मिला।<sup>१२</sup>

संस्कृत साहित्य में अनेक प्रस्थान पाये जाते हैं। प्रथम वैदिक साहित्य है जो भारतीय जीवन और साहित्य का अक्षय स्रोत है। भारतीय साहित्यिक प्रतिभा की वैदिक साहित्य में प्रथम उद्भावना

<sup>११</sup> वक्रः पन्था यदपि भवतः प्रस्थितस्योत्तरारणम् ।—मेघदूत, १.२७।

<sup>१२</sup> पुरा कवीनां गणनाप्रसंगे कनिष्ठिकाधिष्ठितकालिदासः ।

अद्यापि तत्तुल्यकवेरभावाद् अनामिका सार्थवती बभूव ॥

हुई। दूसरा युग 'रामायण-महाभारत का है। इन महाकाव्यों ने साहित्य-सृजन का आदर्श रूप प्रस्तुत किया और असंख्य, अक्षय तथा प्रचुर सामग्री भविष्य के लिए प्रदान की। महाभारतकार का दावा है कि जो यहाँ है वह अन्यत्र भी प्राप्य है, पर जो यहाँ नहीं है, वह अन्यत्र प्राप्य नहीं है।<sup>१३</sup> तृतीय युगमान कालिदास ने स्थापित किया जिन्होंने ललित काव्य की शैली को पूर्णता प्रदान की। उन्होंने वैदिक संस्कृत का संस्कार करके उसे कोमल काव्य की अभिव्यक्ति के योग्य बनाया, उसकी शब्द-शक्ति को सम्पन्न किया, काव्य की मान्यताएँ निर्मित की और नवीन काव्य-सौन्दर्य का विकास किया जिसकी समता आज भी नहीं है। कालिदास अभी भी संस्कृत साहित्य-गर्गन के मार्ग-दर्शक नक्षत्र हैं और सम्पूर्ण भारतीय साहित्य रचना को निर्देशित करते हैं। जहाँ तक विक्रमादित्य का सम्बन्ध है वे भी उसी बराबरी का स्थान भारतीय परम्परा और इतिहास में रखते हैं। इस लोकप्रियता का रहस्य यह है कि उन्होंने भारतीय राजनीति और संस्कृति के रगमच पर बड़ी ही प्रभावकभूमि-की सृष्टि की। लोकजीवन बड़ी सहजता से इतिहास की केन्द्रीय धारा को आत्मसात् कर लेता है परन्तु सहायक छोटी-मोटी धाराओं को छोड़ देता है। विक्रमादित्य एक महान् सैनिक और राजनैतिक व्यक्तित्व वाले पुरुष थे। छठवीं शती ईसापूर्व से, जब भारत पर ईरानी आक्रमण हुआ, अब तक भारतीय इतिहास की मुख्य समस्या विदेशी आक्रमण और उनका जनता द्वारा प्रतिरोध रही है। यह इतिहास का स्थापित तथ्य है कि यहाँ विदेशी आक्राताओं को जनता के सशक्त प्रतिरोधों का सामना करना पड़ा और जनता ने कभी उनकी राजनीति, धर्म और संस्कृति की प्रभुता स्वीकार नहीं की। ईसापूर्व प्रथम शती में बर्बर शको ने बोलन दर्रे से आकर भारत पर विकट आक्रमण किया। विक्रमादित्य ने राष्ट्रीय पैमाने पर उनका सगठित सामना किया और उन्हें खदेड़ दिया। ईसापूर्व चौथी शती में मालव जनता ने सिकन्दर के नेतृत्व में आए यूनानियों का विरोध किया परन्तु उनकी पराजय हुई और उन्हें पंजाब छोड़ना पड़ा। इस बार विक्रमादित्य के नेतृत्व में उन्होंने शको को खदेड़ कर मालव-गण की पुनःस्थापना की और कृत-संवत् चलाया।

विक्रमादित्य की महत्ता का दूसरा कारण उनका प्रशासनिक आदर्श था। वह जनता की सेवा के आदर्श से प्रेरित होकर कठिन श्रम करते थे।<sup>१४</sup> विक्रमादित्य का प्रशासनिक आदर्श अभिज्ञान शाकुन्तलम्-में दुष्यन्त के इस चित्र से प्रकट होता है :

‘तुम व्यक्तिगत सुख की अवहेलना करके प्रजा के हित की चिन्ता करते रहते हो। प्रत्येक शासक के लिए यही उचित मार्ग है। वृक्ष स्वयं कड़ी मृूप सहकर अपनी छाया में आए प्राणियों को शीतलता देता है।’<sup>१५</sup>

कथा-सरित्सागर में विक्रमादित्य के आदर्श का उल्लेख इन शब्दों में किया गया है :

‘वह पितृहीनो का पिता था, पीड़ितों का रक्षक था, वह प्रजा के लिए क्या नहीं था ?’<sup>१६</sup>

<sup>१३</sup> यदिहास्ति तदन्यत्र यन्नेहास्ति न तत्त्वचित् ।

<sup>१४</sup> अविश्रामोऽयं लोकतन्त्राधिकारः ।—अभिज्ञानशाकुन्तल, ५ ।

<sup>१५</sup> स्वसुखनिरभिलाषः खिद्यसे लोकहेतोः

प्रतिदिनमथवा ते वृत्तिरेवं विधेय ।

अनुभवति हि मूर्खना पादपस्तीव्रमुष्णं

शमयति परितपे छायाया संश्रितानाम् ॥ अभिज्ञान० ।

<sup>१६</sup> स पिता पितृहीनानामबन्धूनां स बान्धवः ।

अनाथानाञ्च नाथः सः प्रजानां कः स नाभवत् ॥—कथा० १८.१-६६ ।

विक्रमादित्य द्वारा कला और सस्कृति का संरक्षण सर्व विदित है। विक्रमादित्य पदवीधारी अन्य परवर्ती सम्राटों की राजसभा में उच्चकोटि के कवियों और कलाकारों की काफी संख्या होती थी। बड़े-बड़े कवि नाट्यकार, दार्शनिक, ज्योतिषविद, चिकित्सक और कलाकार उज्जयिनी में एकत्रित होते थे। विक्रमादित्य की राजसभा में कवियों और कलाकारों के मूर्धन्य कालिदास थे। उज्जयिनी के सांस्कृतिक केन्द्र से सस्कृति की किरणें विकीर्ण होकर दूरस्थ ग्रामों तक पहुँचती थी, और वे देश की साहित्यिक परम्परा से परिचित होते रहते थे।<sup>१०</sup>

विक्रमादित्य का बहुमुखी और विरल व्यक्तित्व था। उनमें राजनैतिक, सांस्कृतिक और मानवी गुणों का अद्भुत समन्वय था। उनके व्यक्तित्व में इन्हीं विभिन्न शक्तिमती धाराओं के समाहार के कारण ही भारतीय शासकों में वे विशिष्ट स्थान रखते हैं। प्रजा की दृष्टि में उसका स्थान राम और कृष्ण के बाद ही है। चन्द्रगुप्त मौर्य, अशोक, कनिष्क, समुद्रगुप्त और द्वितीय चन्द्रगुप्त तक तथाकथित ऐतिहासिक शासक इतिहासकारों की उपलब्धिमान हैं। उन्हें भारतीय जनता ने पूरी तरहसे भुला दिया है। परन्तु उसने विक्रमादित्य की स्मृति को अभी तक सहेजकर रखा है। वे देश के महापुरुषों में आदर और प्रशंसा के साथ गिने जाते हैं।

‘पृथ्वी के भोगों को भोगनेवाले विक्रमादित्य ने वह दिया, जो किसी अन्य ने नहीं दिया, और उन्होंने वे उपलब्धियाँ प्राप्त की जो दूसरे नहीं कर सके।’<sup>११</sup>

जैसा कि नवीन इतिहासकार मानते हैं, विक्रमादित्य कोई लोक-कल्पना की सृष्टि नहीं है, किन्तु एक ऐतिहासिक व्यक्ति हैं। उनके विरल गुणों और कृत्यों के कारण उनके सम्बन्ध में कथाएँ बनीं और वे अनुकरणीय आदर्श बन गए। आरम्भ में विक्रमादित्य एक शासक का व्यक्तिगत नाम था परन्तु आगे चल कर वह एक पदवी बन गया। जो भारतीय शासक महान् कार्य करता था, विशेषकर के विदेशी आक्रान्ताओं को परास्त करता था, वह ही विक्रमादित्य की पदवी धारण करता था। भारत में इस पदवी को धारण करनेवाले शासकों की एक बड़ी संख्या है। इनमें प्रथम समुद्रगुप्त जिन्होंने शक-मुहण्डों से समर्पण कराया। फिर विक्रमादित्य पदवी की एक लम्बी परम्परा चली जिसमें अन्तिम हेमचन्द्र विक्रमादित्य था, जिसने १५५५ में पानीपत में मुगल आक्रमणकारियों का सामना किया। विक्रमादित्य की पदवी सदा लोक-तन्त्र, स्वाधीनता, निर्भयता की प्रेरणादायनी तथा सद्गुण और सस्कार का प्रतीक रहेगी। किसी भी देश की सर्वश्रेष्ठ उपलब्धि यह है कि वह अपने राजनैतिक अस्तित्व और स्वाधीनता को अक्षुण्ण रखे तथा जीवन-मूल्यों की रक्षा और विकास करे। किसी राजनैतिक सुरक्षा से सम्पन्न देश में ही सांस्कृतिक और नैतिक मूल्यों को पूर्ण अभिव्यक्ति मिलती है।<sup>१२</sup> विक्रमादित्य राजनैतिक शक्ति और स्वाधीनता के प्रतीक हैं और कालिदास सौन्दर्यगत तथा सामाजिक मूल्यों के। ये दोनों संयुक्त रूप से युगों से भारतीय जनता को प्रेरणा दे रहे हैं और देते रहेंगे।

<sup>१०</sup> प्राप्यावलीनुदयन्कथाकोविदशामवृद्धान् । मेघदूत १.३० ।

<sup>११</sup> तत्कृतं यन्न केनापि तद्वत्तं यन्न केनचित् ।

तत्साधितमसाध्यञ्च विक्रमाकौन भूभुजा ॥

<sup>१२</sup> शस्त्रेण रक्षिते राष्ट्रे शास्त्र-चर्चा प्रवर्तते ।



## भारतीय चित्रकला : उद्भव और विकास

### वाचस्पति गैरोला

भारतीय चित्रकला का अपना इतिहास है, अपनी क्रमबद्ध परम्परा है। यह इतिहास अपने अतीत में जितना उज्ज्वल एवं गौरवशाली रहा है, अपने वर्तमान में भी वह उतना ही श्लाघ्य तथा प्रशंसनीय है। भारतीय कलानुराग की इस महान् एवं चिरन्तन परम्परा के अध्ययन-अनुशीलन के लिए अब तक जो दृष्टिकोण अपनाया गया है वह समादरणीय होता हुआ भी प्रायः एकांगी है, क्योंकि उसमें जो अन्तर्दृष्टि निहित है उसका आधार पश्चिम के मान-मूल्य हैं। कला-विषयक जो विपुल एवं मौलिक सामग्री भारतीय साहित्य में सुरक्षित है उसके आधार पर ही भारतीय कला के विविध रूपों का वास्तविक मूल्य आँका एवं स्थापित किया जा सका है।

धर्मेनिष्ठ और अध्यात्मप्रवण भारतीय जीवनमें कला को एक विराट् अन्तश्चेतना के रूप में स्वीकार किया गया है। जरायुज, अण्डज, स्वेदज और उद्भिज जितनी भी सृष्टि रचना है उसके मूल में यही अन्तस् धारा सार्वभौमिक प्रेरणा के रूप में अब तक एक जैसी गभीर एवं अजस्र गति से प्रवाहित होती हुई चली आ रही है। यह विराट् सृष्टिकला अपनी अनादि अनन्त और शाश्वत सत्तामें प्रतिष्ठित है। यह आनन्दमय सत्ता सोलह कलाओं द्वारा उद्भाषित है। यह पृथिवी, अतरिक्ष, द्यु-लोक, समुद्र, अग्नि, सृष्टि और विद्युत् उस आयतनवान् कलारूप विश्वात्मा के ही अंश है।

कलामय परमेश्वर की इस कलात्मक सृष्टि के मूल में जो सौन्दर्यतत्त्व अनुस्यूत है उसकी उपलब्धि ही साधक कलाकार का चरम लक्ष्य रहा है। सौन्दर्य दीक्षा की इसी जिज्ञासा से वैदिक ऋषि उषादेवी तथा रात्रिदेवी के सुसपन्न उज्ज्वल स्वरूप को निहारने और उन वृहती मही नक्तोषसा की 'सुशिल्पे सुरचनाम्' के लिए आतुर हो उठे थे।

वस्तुतः सौन्दर्य की जिज्ञासा ही कला के जन्म का हेतु रही है। वही कलाकार का सत्य है और उसी को पाने के लिए वह विभिन्न माध्यमों एवं साधनों से अपने इष्ट लक्ष्य को प्राप्त करता आया है। कलाकार की ही नहीं, कवि की प्रेरणा का केन्द्रविन्दु भी सौन्दर्य ही रहा है। इसी-लिए हमारे काव्यशास्त्रियों ने सरस एवं रमणीय रचना को काव्य नाम दिया। कलाकार और कवि, दोनों ही सौन्दर्य के अन्वेषी होते हैं। उनके मार्ग भिन्न-भिन्न हैं; किन्तु लक्ष्य एक ही है। कवि के लक्ष्य का माध्यम है भाषा और कलाकार के लक्ष्य का माध्यम है रूप।

वैदिक ऋषि नक्तोषसा में जिस उज्ज्वल दीप्ति को देखकर विह्वल हो उठे थे, वह रूप की ही आराधना थी। जिस विशेष गुण के समावेश से किसी आकृति में सौन्दर्य की अभिव्यक्ति होती है उसी गुणविशेष का नाम 'रूप' है। रूप अनन्त है। उसे किसी सीमा या परिधि में नहीं बाँधा जा सकता है। रूप की पहचान के दो माध्यम हैं : एक तो आँखों के द्वारा और दूसरा आत्मा के द्वारा। दृष्टि के द्वारा हम किसी लम्बी, छोटी, चौरस, गोल, सफ़ेद या काली वस्तु को पहचानते हैं। किन्तु उस वस्तु के भीतर जो व्यापक सौन्दर्य अनन्त अलंकृति और अपरिमित माधुर्य सन्निहित है उसको हम देखकर

नहीं, अनुमान कर, चिन्तन कर आत्मा के द्वारा अनुभव कर सकते हैं। इस नाना रूप जगत् को भिन्न-भिन्न प्रकार से देखना और इस भिन्नता को एक ही अखण्ड वस्तु में सन्निविष्ट करके देखना—य दोनों बातें दृष्टि और आत्मा के सहयोग पर निर्भर हैं। रूप से पहला परिचय दृष्टि का होता है और तदनन्तर वह आत्मा का विषय होता है।

किसी भी कलाकृति में रूप की आराधना जितनी स्वाभाविक और गहरी होगी वह कलाकृति उतनी ही उत्कृष्ट और स्थायी होती है। किसी भी वस्तु के वाह्याभ्यन्तर सौन्दर्य का साक्षात्कार करने के लिए रूपकी साधना सर्वोपरि है। इसीलिए हमारे प्राचीन कलाचार्यों ने चित्रकला के षड्गो का वर्णन करते समय रूप को प्रमुख स्थान दिया है।

रूप का सम्बन्ध रूचि से है। रूचि हमारे अन्तस् की चिरन्तन दीप्ति है, जिसके आलोक में हम 'रूप' में 'सुन्दर' और 'असुन्दर' का आधान करते हैं, यही सुरुचि कलागत सौन्दर्य है।

भारतीय चित्रकला में इन रूपभेदों की सूक्ष्मता को बड़े कौशल से दर्शाया गया है। पश्चिम के कला-समीक्षक विद्वानों को भारतीय कलाकृतियों को देखकर उनमें जो रेखातिशयता का भ्रम हुआ है उसका कारण इन्हीं रूपभेदों की निजी विधा थी, जिससे पश्चिम के कला समीक्षक अपरिचित थे।

रूप के अनन्तर कलागत सौन्दर्यवीक्षा के लिए हमारे कलाचार्यों ने 'प्रमाण' भी एक साधन माना है। प्रमाण चित्रविद्या का वह साधन है, जिसके द्वारा कलावस्तु के विविध पक्षों का सहज ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। लौकिक पदार्थों के मान (तौल) का निर्धारण करने के लिए जिस प्रकार तुला (तराज) की आवश्यकता होती है उसी प्रकार चित्रकला में किसी भी चित्र की सीमा, स्वरूप, और आयतन और इयत्ता आदि विषयों के समुचित समावेश के लिए प्रमाण की अपेक्षा होती है। किसी कलाकृति में आकाश की अनन्तता और सागर की अतल गहराई का वास्तविक भावबोध अकित करने के लिए कलाकार जिस साधन का उपयोग करता है उसी को हमारे कलाचार्यों ने प्रमाण की सज्ञा दी है। वस्तुरूप के गोचर होते ही प्रमातृचैतन्य से अन्तःकरणवृत्ति उत्पन्न होकर प्रमेय या वस्तुरूप पर अधिकार कर लेती है; अन्तःकरण प्रमेय, जो वस्तुरूप है, उसमें सगत होकर तदाकार परिणत होता है; अर्थात् मन वस्तुरूप को धारण करता है और वस्तुरूप मनोमय हो जाता है। यह प्रमा हमारे अन्तःकरण का ऐसा मापदण्ड है, जिससे हम सीमित और अनन्त दोनों प्रकार की वस्तुओं को माप सकते हैं। प्रमा से केवल समीप और दूरी का ही बोध नहीं होता, अपितु किस वस्तु को कितना दिखाने से उसमें सौन्दर्योत्कर्ष होता है—इसका भी निश्चय कराती है। ताजमहल के निर्माता शिल्पियों ने उसके गुम्बज को न जाने कौसी परिणति दी है कि किसी भी दर्शक को वह सहज ही मुग्ध कर लेती है। ताज अपने बहुमूल्य होने के कारण सुन्दर नहीं है, अपितु उसकी परिमिति ने ही उसको श्रेष्ठ और सुन्दर बनाया है।

रूप और प्रमाण के अनन्तर किसी कलाकृति में सौन्दर्य या सुरुचि के उत्कर्ष के लिए जिस विशेष गुण की आवश्यकता होती है उसको भाव कहते हैं आकृति की भगिमा को; उसके स्वभाव, मनोभाव एवं उसकी व्यंग्यात्मक प्रक्रिया को। विभावजनित चित्तवृत्ति का नाम भाव है। निर्विकार चित्त में प्रथम विक्रिया की उत्पत्ति भाव के ही द्वारा होती है। भिन्न-भिन्न भावों की अभिव्यजना से मन में विभिन्न विकारों का जन्म होता है। भाव एक प्रक्रिया है, जिसके लक्षण कायिक धर्मों द्वारा अभिव्यक्त होते हैं। मनमें जिस रस का जो भाव पैदा होता है उसी के अनुसार शरीर में भी परिवर्तन के लक्षण प्रकट होते हैं।

भाव साधना के द्वारा कलाकार अपनी वृत्ति में विविधता का समावेश करता है। मनोविज्ञान हमें बताता है कि विविधता की प्रक्रिया से वस्तुगत सौन्दर्य में परिवर्तन होता है, जिससे आनन्दानुभूति का तारतम्य बना रहता है। चित्र में यह विविधता कभी परस्पर विरोधी तत्त्वों तथा वर्णों के समावेश और कभी वक्रता के कारण उत्पन्न होती है। गौरवर्ण मुख पर श्यामवर्ण अलवे—इस प्रकार के विरोधी भाव सौन्दर्य के ही पोषक होते हैं।

भाव का कार्य रूप को भगिमा देना है। इस भगिमा को व्यञ्जनावृत्ति के द्वारा अभिव्यक्त किया जाता है। कोयल के सुरीले कण में किसका आह्वान है; हृदय के भीतर धँसी किसकी वेदना वसन्त की सागीं खुशहाली को विषाद के वातावरण में डुबी रही है—ये बातें चित्र में भाव-भगिमा द्वारा ही दर्शित की जा सकती हैं।

भाव को जब लावण्य का सहयोग प्राप्त होता है, कलाकृति अपने अनुपम सौन्दर्य में गमक उठती है। भाव अन्तस् सौन्दर्य का अभिव्यजक है और लावण्य बाह्य सौन्दर्य का। लावण्य का संस्पर्श पाकर निर्जीव कलाकृति भी सप्राण हो जाती है। कभी कभी भाव की दुरुहता के कारण जब कलाकृति में रुक्षता आ जाती है लावण्य ही उसका परिमार्जन करता है। लावण्य भाव का उत्कर्षक है। भाव की भगिमा को लावण्य की दीप्ति उभारती और प्रकाशित करती है।

किसी कलाकृति में सौन्दर्य के उत्कर्ष के लिए अनिवार्य गुण है 'सादृश्य'। सादृश्य ही सुव्यवस्था का आधार है। सुव्यवस्थित ढंग से रखी हुई कोई भी वस्तु देखने में अच्छी लगती है। किसी रूप के भाव को, आकार को किसी दूसरे रूप की सहायता से प्रकट करना सादृश्य का कार्य है। किन्तु सादृश्य दिखाते समय सदृश वस्तु की आकृति के साथ-साथ उसकी प्रकृति तथा उसके गुण-धर्मों का सामञ्जस्य दिखाना भी आवश्यक होता है। उदाहरण के लिए वेणी से सर्प का सादृश्य इसलिए स्थापित किया जाता है कि उसमें केवल आकृति-समानता है, धर्म समानता नहीं। सिर से लटकना साँप का धर्म नहीं है और इसी प्रकार मार्ग में पड़ी रहकर साँप का भय दिखाना वेणी का धर्म नहीं है। चित्र चाहे कल्पना-प्रसूत हो या वास्तविक, किन्तु दर्शक यदि उसको पहचानने में भूल नहीं करता या किसी प्रकार की द्विविधा में नहीं पड़ता वही चित्र सादृश्य की दृष्टि से शुद्ध कहा जायगा।

हमारे प्राचीन कलाचार्यों ने किसी कलाकृति की सर्वांगीणता के लिए वर्णिकाभंग भी एक साधन स्वीकार किया है। नाना वर्णों की सम्मिलित भगिमा से चित्र में जो रस-भाव का समन्वय होता है उसी-को वर्णिकाभंग कहते हैं। किस स्थान पर किस रंग का प्रयोग करना चाहिए तथा किस रंग के साथ किसका संयोजन होना चाहिए—इसका निश्चय वर्णिकाभंग के द्वारा ही किया जाता है। वर्णों के विभेद से ही वस्तुओं की विभिन्नता व्यक्त होती है। कला में संयोजन, सघटन, अन्विति इसी के अपर नाम हैं। चित्र में रंगों का संयोजन चित्र की सुव्यवस्था का द्योतक है। इसी प्रकार विषय के अनुसार अनुकूल वातावरण और उचित भूमिका उसकी अन्विति है। केवल फूलों का रंग दिखा देना ही वर्णिकाभंग नहीं है, साथ ही उनके सौरभ को भी दिखाना होगा। इसी प्रकार सूर्य की किरणों का रंग चित्रित कर देना ही पर्याप्त नहीं है, दिखाना यह होगा कि प्रातः, मध्याह्न और सायंकाल को उसके उत्ताप-का स्पर्श क्या होता है। यही वर्णिकाभंग की विशेषता है।

### कला का ध्येय और उपयोगिता

इस देश के अन्तर्द्रष्टा कलाकारों ने कला को कला के लिए नहीं, उसको लोकमंगल और नैतिक

अभ्युत्थान का साधन स्वीकार किया। जो कला साधक की भोगबुद्धि में उलझाये वह वास्तविक कला नहीं, जिससे परमानन्द की उपलब्धि होती है वही श्रेष्ठ कला है।

इसी महान् कलाध्येय के साक्ष्य सिन्धु घाटी, लोथल, मिर्जापुर, पटना, काठियावाड़, उदयगिरि, महावलीपुरम्, विंध्य, पचनद, तमिलनाड, नागार्जुनीकोण्ड, ऋज्जैन, कौशाम्बी, चन्द्रकेतुगढ और राजघाट आदि प्रागैतिहासिक स्थानों की खुदाइयों में प्राप्त हुए हैं। सिन्धु की चित्रमय मुद्राएँ, हडप्पा तथा मोहेंजोदड़ो की कांस्यमयी तन्वगी नर्तकियाँ, लोथल के रंग-विरंगे मनके, विंध्य पहाड़ियों की मृण्मयी मूर्तियाँ, सिहपुर, तथा **जोगीमारा** की चित्रयुक्त चट्टानें और इसी प्रकार तमिलनाड, आन्ध्र, उड़ीसा, होशंगाबाद, पंजाब, उत्तर प्रदेश तथा नर्मदा उपत्यका आदि स्थानों से उपलब्ध वस्तु, पाषाणों, मृत्तिका पात्रों पर अंकित पशुओं, पक्षियों, मनुष्यों और कृमि कीटों की आकृतियाँ इस देश के पुरातन जन-जीवन की कलाप्रियता के सजीव प्रमाण हैं। इस उपलब्ध कला-सामग्री को देखकर सहज ही यह जानने को मिलता है कि इस देश में मौर्द्वयवीक्षा और कलानुराग की जो अजस्र धारा अतीत की कई शताब्दियों पूर्व प्रवाहित हुई थी वह अनेक केन्द्रों का निर्माण करती हुई निरन्तर गति से आगे बढ़ती रही।

यह कलाधारा कभी तो अन्तःसलिला सरस्वती की भाँति अदृश्य, अगोचर रूप में अपनी सम्पूर्ण थाती और परम्परा को समेटे हुए आगे बढ़ती रही और कभी भागीरथी की उत्तुंग तरंगों की तरह गिरि-पर्वत पथों की वेणी बनकर इस भारत धरा को अलंकृत करती हुई अपनी सुषमा को बिखेरती गयी। उसने हमें कई पावन तीर्थ दिए। अजन्ता, एलोरा, एलिफेंटा, **जोगीमारा**, बाघ, बादामी, सित्तनवासल आदि कलातीर्थ आज भी हमें अपने उज्ज्वल अतीत में ले जाकर सहसा उसमें समाहित कर लेते हैं। वस्तुतः वे स्वनामधन्य कलाकार वन्दनीय थे, जिनके भौतिक शरीर तो काल की असह्य पतों में विलीन हो गये; किन्तु जिनका महान् कृतित्व आज भी इस देश के कला-गौरव को अमर बनाये हुए है।

जिस युग में देश के ओर-छोर तक इन कलातीर्थों का निर्माण हुआ वह युग सांस्कृतिक बौद्धिक और धार्मिक अभ्युदय की दृष्टि से अपने चरम उत्कर्ष पर था। साहित्य और कला की जो विपुल विरासत आज हमें उपलब्ध है उसके सचय और संरक्षण का सम्पूर्ण श्रेय इसी युग को है। बड़े-बड़े कला सस्थानों और विद्या निकेतनों का निर्माण कर यहां के जनजीवन में कलानुराग और विद्याप्रेम की ज्योति जलाकर राष्ट्र की बौद्धिक तथा सांस्कृतिक उन्नति की दिशा में इस युग का उल्लेखनीय योग रहा है। कला का उद्देश्य न तो कोरा बौद्धिक व्यायाम ही हुआ करता था और न वह विलासिता का साधन मात्र ही समझी जाती थी। लोकजीवन के लिए वह मंगलविधायिनी थी और पारमार्थिक दृष्टि से श्रेयप्राप्ति का साधन।

देश के वृहद् विद्या केन्द्रों में कला को अध्ययन का अनिवार्य अंग समझा जाता था। साधारण व्यक्ति की कौन कहे, एक युवराज को विशेष योग्यता का माप-दण्ड भी कला को ही स्वीकार किया गया था। कला को कुलधर्म के रूप में मान्यता प्राप्त थी और एक साधारण नागरिक को भी अपने कुलधर्म पर इतना स्वाभिमान था कि निश्चय होकर वह अपने राजा से यह कह सकता था 'अस्माकं चायं कुलधर्मः शिल्पज्ञस्य कन्या दातव्या नाशिल्पज्ञस्येति।'।

यह कला-परम्परा अपने नये परिवेशों के साथ निरन्तर आगे बढ़ती गयी। धर्म, राजनीति, लोकशक्ति और परिस्थितियों के प्रभाव से उसकी अन्तःचेतना का स्वरूप नित नये रूप में सामने आया। प्राचीन भारत में कला का जो उद्देश्य और महत्व था, मध्ययुगीन भारत में उसकी मान्ताएँ सर्वथा

बदल गयी। कला को शृंगार, शौर्य और पराभव का प्रतीक मानकर एक ओर मुगलों ने और दूसरी ओर राजपूतों ने उसका प्रवर्तन किया। इस युग में कला ने देश की विषम धार्मिक परिस्थितियों और विषम राजनीतिक वातावरण में समन्वय स्थापित करके एक जीवनदायिनी शक्ति के रूप में समाज को उत्साहित और प्रेरित किया। इसने सामाजिक जीवन में नवोत्साह का स्फुरण करके राष्ट्र की मर्यादा बनाये रखने में महत्वपूर्ण योग दिया। धर्म और शासन के विपाक वातावरण का उपशमन करके कला ने इस देश की सांस्कृतिक थाती को तो आगे बढ़ाया ही, साथ ही उसकी रक्षा भी की।

मध्ययुग कला-निर्माण की दृष्टि से बहुत उन्नत रहा। इस युग में कला ही साहित्य और धर्म-का केन्द्रबिन्दु बनी रही। समाज ने अपनी धार्मिक प्रवृत्तियों को कला के माध्यम से प्रस्तुत करने में विशेष रुचि दर्शाई की। इसी प्रकार संस्कृत, हिन्दी और इरानी कथा, काव्य, इतिहास तथा आत्मचरित विषयक बहुसंख्यक कृतियों के दृष्टान्त चित्र उतारे गये। इस प्रकार की बहुमूल्य सचित्र पुस्तकें आज भी देश-विदेश के संग्रहालयों, कलासंस्थाओं और व्यक्तियों के पास पर्याप्त रूप में सुरक्षित हैं।

कला की यह प्राचीन और मध्ययुगीन विरासत आधुनिक पीढ़ी को जिस रूप में उपलब्ध हुई उसने उसको युग की परिस्थितियों तथा अभीप्साओं के अनुरूप नयी शिल्प-विद्या, नवीन विषय-वस्तु एवं नये मान-मूल्यों के अनुसार ग्रहण करके कला के इतिहास में नये युग का सूत्रपात किया। कला की इस महान् परम्परा का वर्तमान युग के अनुरूप अभिनवीकरण करने वाले ख्यातनाम कलाचार्यों एवं कलाकारों में राजा रविवर्मा, अलाग्री नायडू, अवनीन्द्रनाथ ठाकुर, नन्दलाल बसु, यामिनीराय, शैलोज मुकर्जी, रामकिंकर, अमृताशेरगिल आदि का नाम मुख्य है, इन यशस्वी एवं युगविधात्रक कलाचार्यों ने स्वयं जो कार्य किया उसका विशिष्ट महत्व है। उन्होंने जिन सैकड़ों प्रतिभाशाली कलाकारों को तैयार किया उसका कम महत्व नहीं है। इन सामयिक कलाकारों ने न केवल परम्परा को अभिनव रूप दिया, अपितु उसमें आज के व्यापक दृष्टिकोण का भी समन्वय किया।

आज कला को अन्तर्राष्ट्रीय सम्मान प्राप्त है। आज देश और क्षेत्र की सीमाओं में बाँधकर कला के वास्तविक महत्व को नहीं आँका जा सकता। विश्व की उन्नत कला-शैलियों की पृष्ठभूमि में जो व्यापक दृष्टि और विशिष्ट विद्या का सन्निवेश है उसकी समीक्षा-परीक्षा किये बिना आज कला के घरातल को ऊँचा नहीं किया जा सकता। आज की कलाकृतियों में निहित सकेतात्मक सूक्ष्म दृष्टि, जो कि वस्तु और विषय के बाह्य रूप की अपेक्षा उसके अन्तस् में अन्तर्निहित है, उसे तभी ग्रहण किया जा सकता है, जब अध्ययन तथा अभ्यास दोनों पर्याप्त रूप में विद्यमान हों।

## काशी के हाथीदाँत के चित्र

डॉ० राय गोविन्दचन्द

१८वीं शताब्दी के अन्तिम चरण में प्रायः १७८० के लगभग शाहजादा जवान्दर बख्त अपने पिता शाह आलम द्वितीय के ऋद्ध होने पर दिल्ली से लखनऊ भाग आये और वहाँ से काशी पधारे जो उस समय मोहम्मदाबाद के नाम से विख्यात थी। यहाँ शिवाले पर उनके रहने का प्रबन्ध हुआ। इनके साथ दिल्ली से बहुत से परिवार आये थे। इन्हीं के लश्कर में उस्ताद लालजी मल्ल भी थे। ये मुगल शैली के अच्छे चित्रकार थे और मुगल कारखाने में काम कर चुके थे। इस कारण उस शैली के कयड़े से पूरे परिचित थे। इन्होंने तात्कालिक काशी की चित्र शैली को एक दूसरा मोड़ दिया। इस समय तक जो चित्र काशी में बनते थे उन पर राजपूत कला का प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। उसी भाँति के रंग, वही रूप, वही वेषभूषा, वही प्रमाण, वही गति, वही भाव का अंकन इनमें भी दिखाई देता है। अब उस्ताद के आगमन के पश्चात् चित्रों के बकित करने के हेतु नेपाळी और कालपी के कागजों का व्यवहार होने लगा और उनको घोंटा से चिकना करके तूलिका से रेखाओं द्वारा तरह देना, बुत बाँधना या आकार अंकित करना प्रारम्भ हुआ। इसी के साथ-साथ पुराने चरबों से खाका झाड़ना और इसके आधार पर चित्र बनाने के कार्य का भी श्री-गणेश हुआ। उस्ताद जी स्याह कलम से शबीह आँकने के पश्चात् चित्रों पर फिर घोंटा लगाते थे, तत्पश्चात् एक हलके सफेदे का अस्तर देते थे और सुन्ची तिपाई के हेतु आबरग का व्यवहार करते थे। यह आबरग काजल, प्योरी तथा गुलाली को मिला कर बनाते थे इसके अनन्तर रंग भरते थे। रंग के भरने में रंग की प्रत्येक तह हलके रंग से लगाई जाती थी जिसमें चिप्पड़ न उखड़े। इन रंगों को उनके शिष्यगण बड़ी सावधानी से बनाते थे। इनको खूब पीस कर पानी में छाना जाता था और पानी से रंग निकाला जाता था फिर इसमें बबूल की गोद मिला कर इसे अगुली से मथा जाता था। मुगल कालीन चित्रकारों ने रंग के स्वभाव की भाँति रंगों के स्वभाव को भी निश्चित कर दिया था। इसी कारण ये इच्छित वातावरण उत्पन्न करने के हेतु कभी शोब, कभी चटक और कभी बदरग रंग लगाते थे। इस कार्य के पश्चात् फिर चित्र की घोंटाई होती थी। उस्ताद जी खोलाई का काम करते थे और परदाज करके रंगों को मिलाते थे। अन्तिम रेखाएँ और विन्दु उस समय लगाते थे जब बसलीगर को चित्र देना होता था। कभी-कभी बसली पर चित्र चढ़ाने के पश्चात् भी अन्तिम रेखाएँ दी जाती थीं।

इन्हीं उस्ताद लालजी मल्ल के साथ कुछ बसलीगर भी दिल्ली से आये थे। ये दफ्ती तैयार करते थे जिस पर चित्र चिपकाये जाते थे। इसे बनाने के हेतु ये पुराने कागजों की तह लेई बना कर जमाते थे और उस पर फिर ये एक सादा कागज चिपकाते थे। लेई ये आरारोट या इमली के बीज से बनाते थे। लेई लगाने के पश्चात् ये दफ्ती को घोंटते थे और फिर उस पर बेल, बूटे, शिकार-गाह इत्यादि रंगों से या सोने का तबक छिड़क कर बनाते थे। जब बसली तैयार हो जाती थी,

उस पर चित्र चिपकाया जाता था। चित्र के चारों ओर की रेखाएँ पहिले ही बना ली जाती थी और उसी के भीतर चित्र रहता था। वसली पर की कारीगरी चित्र से मोटी रहती थी जिसमें चित्र की ही ओर ध्यान आकर्षित हो। रंग भी चित्र से हलके रखे जाते थे। मुगल काल में वसली इतनी सुन्दर बनने लग गयी थी कि चित्र को भी कभी-कभी दबा लेती थी। यों प्रायः वसलीगर अपनी कारीगरी का परिचय देते हुए भी इस बात का ध्यान रखते थे कि हाशिये से चित्र दब न जाय। मुगलकाल में वसलीगरों की अपनी एक श्रेणी बन गयी थी। ये प्रायः चित्रकारों के साथ ही एक दरबार से दूसरे दरबार में जाते थे।

तूलिका या कलम बाँधने का या बनाने का ढंग भी उस्ताद जी का अपना था। ये प्रायः बछिये के दुम के बाल या काली बिल्ली के बाल या गिलहरी के दुम के काले बाल अपनी कलम के लिए चुना करते थे। ये कहते थे कि तूलिका के हेतु वे ही बाल काम में आ सकते हैं जो पानी में डालने के पश्चात् छितरा न जायें और मुलायम भी हों। इन बालों को एकत्रित करके कबूतर के पख की डण्डी में पिरो दिया करते थे फिर उसे तागे से बाँध देते थे। इस काम को ये अपनी भाषा में परगजा में कलम उतारना कहते थे। इनके कलमों की अनी या नोक बड़ी बारीक या पतली रहती थी। इसके पश्चात् ये उस पर की डण्डी को काटकर किलिक की कलम की बेंट लगाकर अपनी तूलिका तैयार करते थे।

रंगों का व्यवहार करते-करते इनके विविध दोष-गुणों का इनको पूरा परिचय हो गया था। वर्णिका भग द्वारा किस प्रकार के रंगों से किस प्रकार के ऋतुओं का वैचित्र्य तथा भावों की उत्पत्ति इत्यादि दिखाया जाता है इसका उन्हें पूरा ज्ञान था। ये सफेद रंग के हेतु जस्ते का ही सफेदा व्यवहार करते थे, सीसे का सफेदा नहीं लगाते थे; क्योंकि ये कहते थे वह कुछ दिन में काला पड़ने लगता है। काला रंग भी ये काजल ही से तैयार करते थे। लाल रंग ये कई प्रकार के लगाते थे। इनके हेतु ये गेरू, हिरौंजी सिन्दूर, इंगुर, कुमदाना व्यवहार करते थे। पीला रंग ये रामरज, सारेरेवन और हडताल से बनाते थे। हरे रंग के हेतु ये हरा माटा तथा जंगाल लगाते थे। गहरा हरा रंग हडताल और नील को मिला कर तैयार करते थे। नीला रंग प्रायः नील से ही बनाया जाता था, कभी-कभी मूल्यवान् चित्रों के हेतु लाजवर्द या लजवर्द के छोटे संग जमुनिया को पीस कर तैयार किया जाता था। इस प्रकार के मूल्यवान् पत्थरों से बनाये हुए नीले रंग में कुछ न कुछ नील मिलाया जाता था। बैंगनी रंग नील और इंगुर मिला कर, कलछौट बैंगनी काजल तथा हिरौंजी मिलाकर, मोन जर्द पियुरी और हिरौंजी मिलाकर, नारंगी रंग पियुरी और इंगुर मिलाकर, फाकतई रंग या कबूतर के शरीर का रंग कागज में सफेदी मिला कर उत्पन्न किया जाता था। ये मोना और चाँदी का भी व्यवहार अपने चित्रों में करते थे। इन धातुओं के रंग बनाने के हेतु ये इनके तबक को शहद में हल करते थे और सोनाकारी के समय सहरेस का भी व्यवहार करते थे। चाँदी बहुत कम व्यवहार की जाती थी। रंगों के जमाने के हेतु सभी रंगों में बबूल की गोंद व्यवहार होती थी परन्तु सफेदा और पियुरी में घऊ पेड की गोंद को मिलाया जाता था। दूसरे रंगों में इसे मिलाने से रंग लड़िया जाता है ऐसा ये कहते थे। इन्हीं रंगों में से पारदर्शी वस्त्रों का भी चित्रण बड़े ढंग से करते थे।

मुगल कालीन चित्रों की कुछ अपनी परम्पराये थी जिनका उस्ताद जी भी पालन करते थे। ये पेड पत्ती और शबीह में आकार को प्रधानता देते थे और आकार सादृश्य लाने का प्रयत्न भी

करते थे परन्तु पाश्चात्य चित्रों की भांति ये न परछाईं दिखाते थे न प्रत्येक वस्तु पर पड़ते हुए अजोरा अधोरा अंकित करते थे। ये मनुष्य के शरीर, चेहरे तथा वृक्ष, पर्वत इत्यादि के आकार ओर मोटाई की पोल बड़े बारीकी से दिखाते थे परन्तु भाव सादृश्य या व्यंग का इनके चित्रों में अभाव रहता था। लावण्य की मात्रा अधिक करके ये चित्र को आकर्षित बना देते थे परन्तु बहुत-सी बात एक साथ दर्शाने की उत्कंठा में भाव-भंगिमा इनके चित्रों में खो जाती थी। इन चित्रों को देखकर ऐसा आभास होता है कि चित्रकार ऊँची खिड़की पर से सामने पथ पर का दृश्य देख रहा है पाश्चात्य चित्रकारों की भांति सामने से नहीं। हमारे शास्त्रों में मूर्तियों के नाप के प्रमाण दिये गये थे।<sup>१</sup> इन्होंने भी कैंडे के प्रमाण निश्चित कर रखे थे। यह परम्परा भारतीय थी। इनके यहाँ कद के हिसाब से शरीर की ऊँचाई यदि आठ अगुल मान ली जाय, चेहरो का विस्तार एक अगुल रखा जाता था, छाती दूसरे अगुल पर बनाई जाती थी, नाभि तीसरे अगुल पर, लिंग चौथे पर, जाँघ पाँचवे पर, घुटने छठवे पर, पैर का जोड़ सातवे पर और पैर आठवे पर दिखाये जाते थे। सुमेर के कलाकारों की भांति ये शरीर से कहीं अधिक चेहरे को सही-सही बनाने पर (मुगल चित्रकारों की परम्परा के अनुसार) जोर दिया करते थे। प्रायः उस्ताद जी को एकचश्मी या डेढ़ चश्मी चेहरा बनाना अच्छा लगता था। इनकी रेखाये कठोर, कोमल, अति कोमल स्वाभावानुसार अपने आप बनती थी।

### कम्पनी कालीन कला

१८वीं शताब्दी में ही ईस्ट इण्डिया कम्पनी का प्रभुत्व भारत में काशी तक फैल गया था। काशी में भी इनके अफसर नियुक्त हो गये थे।<sup>२</sup> इनमें बहुत से अपने साथ चित्रित चीनी के बर्तन और हाथी दाँत के चित्र इंग्लिस्तान से भारत ले आये थे। इन्हें ये अपने मित्रों को तथा भारतीय राजे महाराजाओं को उपहार में दिया करते थे क्योंकि उस प्रकार के न चीन के बर्तन और न हाथीदाँत के चित्र यहाँ बनते थे। इस काल में इंग्लिस्तान के उच्च तथा मध्यम वर्ग के स्त्री पुरुषों में अपनी छवि अकवाने की प्रथा बहुत चल पड़ी थी। इस प्रकार के चित्र प्रायः मोटे कपड़ों पर, कागज पर, हड्डी पर, तथा हाथी दाँत पर बना करते थे। इस काल के अंग्रेजी कलाकारों में रोमने, रेनाल्ड, रेमन गेन्सबरो इत्यादि बड़े विख्यात थे। कलाकार रिचर्ड कोज़वे (१७४२-१८२९) के समय में तो यह मनोवृत्ति अपनी चरम सीमा पर पहुँच गयी थी। जब भारत में अंग्रेज रहने लगे, स्वभावतः उनकी यह इच्छा हुई कि उनके स्वदेश के चित्रकार यहाँ आकर कुछ चित्र बनायें। ऐसे ही अंग्रेजों के आग्रह पर कोज़वे के शिष्य जॉन स्मार्ट (१७४०-१८१९), जो अपने समय के उत्कृष्ट कलाकार थे, डायना हिल के साथ भारत आये<sup>३</sup> और यहाँ इन लोगों ने अंग्रेजों के चित्र कागज पर, कैनवेस पर और हाथी दाँत पर बनाये। इनकी कृतियाँ पाश्चात्य कला की प्रतीक थी। इनसे ही भारतीयों ने भी हाथी-दाँत पर चित्र बनाना सीखा और उन्हीं की चित्रकारी की

<sup>१</sup> विष्णु धर्मोत्तर पुराण - ३. ४१. ३।

<sup>२</sup> बनारस गज़ेटियर - पृष्ठ २०५-२०७।

<sup>३</sup> मिल्लेड आर्चर, पटना पेंटिंग-पृष्ठ १५।



पद्धति अपनाई जैसे चित्र बनाकर उस पर बारनिश करना<sup>१</sup> परन्तु इन्होंने न अपने रंगों में बारनिश मिलाया न तैल रंगों का व्यवहार किया ।

इस काल में भारतीय कागज उतने सफेद नहीं होते थे जितने चीनी के बर्तन या हाथी दाँत के टुकड़े इस कारण १८वीं और १९वीं शताब्दी में राजा महाराजाओं ने मूल्यवान चित्र हाथी दाँत पर ही बनवाने प्रारम्भ किये । दिल्ली, लखनऊ, पटना और मुर्शिदाबाद में इस प्रकार की चित्रकारी के केन्द्र बन गये । भारतीय चित्रकार छोटे-छोटे चित्रों के बनाने में बड़े कुशल थे इस कारण हाथीदाँत की चित्रकला को अपनाने में इन्हें कोई कठिनाई नहीं हुई । यों हाथीदाँत पर खोदाई करके चित्र उत्कीर्ण करना तथा उस पर स्थान-स्थान पर रंग लगाना भारतीय जानते थे जैसा हाथी दाँत के फलक पर उत्कीर्ण चित्रों से जो बम्बई के प्रिंस ऑफ वेल्स म्यूजियम में संगृहीत हैं पता चलता है<sup>२</sup> और जैसा बेगम से प्राप्त हाथीदाँत के फलकों से ज्ञात होता है<sup>३</sup> परन्तु सादे हाथीदाँत की तख्ती पर रंग से चित्र बनाना भारतीयों ने सम्भवतः पाश्चात्य फ़िरंगियों से ही सीखा ।

#### तकनीक

उस्ताद जी के शिष्यों ने काशी में जब हाथी दाँत पर चित्र बनाना प्रारम्भ किया, उन्होंने अपनी ही चित्रण विधि अपनाई और अपने ही रंगों का व्यवहार किया । ये चित्र बनाने के हेतु ऐसे ही हाथीदाँत की तख्ती व्यवहार करते थे जिसमें पारदर्शिता बहुत अधिक न हो जो बीच से फटी न हो और जिसमें रेखाएँ न दिखाई पड़ती हो । ये आधे सूत से एक सूत मोटी तख्ती पर ही चित्र बनाते थे । इस प्रकार की बड़ी तख्ती न मिलने के कारण छोटे ही चित्र बनाये जाते थे । जब कोई बड़ा चित्र बनाना ही पड़ता था हाथी दाँत के दो बराबर तख्तियों के किनारों पर खोल बनाकर उनको सहरेस से जोड़ देते थे । परन्तु इस प्रकार जोड़ी हुई तख्तियाँ कुछ दिन में ऋतु के प्रभाव से खुलकर अलग हो जाती थी । तख्ती का आकार निर्धारित करके उसके कोने या गोलाई आरी से बराबर करा ली जाती थी । तख्ती को समतल करने के हेतु उसे पत्थर से माँजा जाता था और फिर उसे समुद्रफेन से चिकना किया जाता था ।<sup>४</sup> इस प्रकार तख्ती तैयार हो जाने पर उसे दबा कर रखा जाता था जिसमें वह टेढ़ी न हो जाय ।

इस प्रकार की तख्ती पर सर्वप्रथम सीसे की पेसिल से या वर्तिका से रेखाएँ अंकित की जाती थी फिर इन रेखाओं को लिखती से पक्की किया जाता था । हाथीदाँत की तख्ती पर सफेदा लगाने की आवश्यकता नहीं पड़ती थी । कभी-कभी रेखाएँ चरबे पर खींच कर उससे तख्ती पर उतारी जाती थी । इस कार्य में रेखाओं पर महीन सूई से छेद बनाये जाते थे और उस पर सूखा काला रंग भुरका जाता था जिससे नीचे तख्ती पर रेखाएँ बन जाती थी । उनको पक्की करने के पश्चात् रंग की हलकी परतें लगाई जाती थी । रंग लगाने के समय रीठे का पानी व्यवहार किया जाता था, इस हेतु रीठे को पानी में भिगो दिया जाता था और जब वह पानी में फूल जाता था उसी

<sup>१</sup> ऐसा ही एक चित्र वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय के संग्रहालय में सुरक्षित है, सं० ५६४५ ।

<sup>२</sup> मोतीचन्द्र : एंश्रेंष्ट इण्डियन आइवरीज, प्रिंस ऑफ वेल्स, म्यूजियम बुलेटिन पृष्ठ : ३७ ।

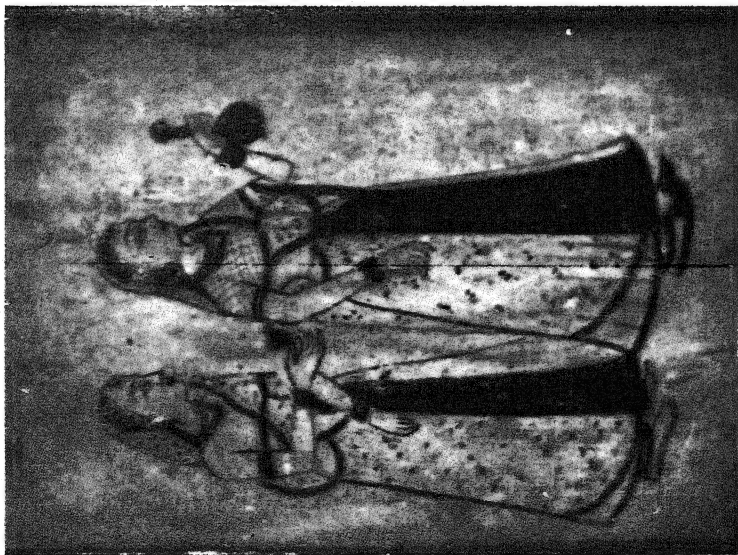
<sup>३</sup> हाकिन : नूवेलरिसेशंस आ बेग्राम, पृष्ठ १४ ।

<sup>४</sup> मोतीचन्द्र : दि टेकनीक ऑफ मोशल पेंटिंग, यू० पी० हिस्टारिकल सोसाइटी जर्नल, पृष्ठ १४-१६ ।

पानी को कूँची से उठा कर रंग में मिला लेते थे क्योंकि यो पानी का रंग हाथीदाँत पर ठहरता नहीं। विलायत में हाथी दाँत पर चित्रकारी के हेतु तैल रंगों के साथ वारनिश मिलाई जाती थी परन्तु भारतीयों ने यह ढंग नहीं अपनाया। चित्र का कुछ भाग बिना रंग छोड़ा जाता था जिसमें नीचे का हाथीदाँत दिखाई देता रहे। इससे चित्र की आभा बढ़ती थी परन्तु कागज पर चित्रकारी करते समय इस काल के भारतीय चित्रकार कागज को कभी सादा नहीं छोड़ते थे। इस प्रकार से हाथीदाँत की तख्ती के कुछ भाग को सादा छोड़ना इन्होंने विलायत वालों से ही सीखा। रंग में सफेदा भी बहुत कम मिलाया जाता था। छवि बन जाने पर परदाज करके उसे पूरा किया जाता था।

इस काल के हाथी दाँत पर बने चित्रों में प्रायः विशिष्ट पुरुषों की आकृतियाँ तथा ऐतिहासिक इमारतें ही दिखाई देती हैं। इनके आकृति का ढंग भारतीय होने पर भी बहुत कुछ पाश्चात्य ही था क्योंकि इनमें आकार सादृश्य की प्रधानता दृष्टिगोचर होती है। चेहरे अब एक चश्मी और डेढ़ चश्मी के अतिरिक्त पौने दो चश्मी और पूरे दो चश्मी के भी बनने लगे उसमें पोल के अतिरिक्त पाश्चात्य चित्र शैली की नकल पर अब कुछ छायातप या साया और उजाला भी दिखाया जाने लगा। आकार जिसमें सादृश्य पूरा उभड़ आये। चित्रों में राजपूत काल की गति के स्थान पर मुगल कालीन स्तब्धता दिखायी जाने लगी तथा भाव के स्थान पर कला का कौशल। यो चेहरे और हाथों पर रंग बहुत हलका लगाया जाता था जिसमें नीचे के हाथी-दाँत की झलक मिलती रहे। आबदारी या चमक उत्पन्न करने के हेतु जैसे केश की चिकनाई दिखाने को या सिल्क के कपड़ों की परते दिखाने को हलका गोद का घोल बनाकर रंग लगाने के पश्चात् स्थान-स्थान पर हलके हाथ से लगाया जाता था। रंगों को बहुत चटक करके नहीं दिखाया जाता था अन्यथा वे रंग चित्र के और रंगों से मिलते-जुलते न होकर अलग दिखाई देने लगते थे। इस घोल को बड़ी सावधानी से लगाया जाता था जिसमें यह चित्र के और भागों में न फैले। हाथी दाँत के काशी के चित्रकार अपने मुगलकालीन रंग ही व्यवहार करते थे और उमी प्रकार की कूँची भी बनाते थे। इनको इन्होंने पाश्चात्य चित्रकारों से नहीं लिया। शैली में पाश्चात्य तथा प्राच्य का सम्मिश्रण होना प्रारम्भ हो गया है।

प्रारम्भिक काल के चित्रों का एक बड़ा सुन्दर उदाहरण वाराणसेय सस्कृत विश्वविद्यालय के संग्रहालय में उपस्थित है। इसकी शैली मुगलकालीन शैली से बहुत कुछ मिलती हुई है। इसमें दो सखियाँ या प्रसादिकार्यें अंकित हैं। एक के हाथ में मदिरा की सुराही है और दूसरे के हाथ में मदिरा का प्याला। चेहरे एक चश्मी हैं और वेष-भूषा सभी मुगलकालीन हैं। चित्रकारी करके इस पर रंगों की रक्षा के हेतु वारनिश भी लगायी गयी है, वारनिश का व्यवहार यह सिद्ध करता है कि कलाकारों ने पाश्चात्य शैली को अपनाना प्रारम्भ ही किया था (चित्र १)। दूसरा उदाहरण है एक दुर्गा के चित्र का। यह चित्र कागड़ा शैली पर आधारित है परन्तु हाथी दाँत पर बना है इसमें देवी को रुद्र पर आसीन दिखाया गया है। देवी के वस्त्र लाल हैं। इस पर कोई वारनिश नहीं है। यह चित्र भी वाराणसेय सस्कृत विश्वविद्यालय के संग्रहालय में संगृहीत है (चित्र २)। तीसरा उदाहरण एक महरट्टा सरदार के चित्र का है कदाचित् यहाँ बालाजी राव पेशवा को अंकित करने का प्रयत्न किया गया है। इसमें दूर पर माधोराव का घरहरा तथा उसके पास की मस्जिद भी अंकित है। बाला जी ने एक मन्दिर इसी मस्जिद के पास बनवाई थी इस कारण हो सकता है कि उन्हीं की यह छवि हो। यह चित्र स्याह कलम में अंकित है परन्तु चेहरे के पोल की बारीकी



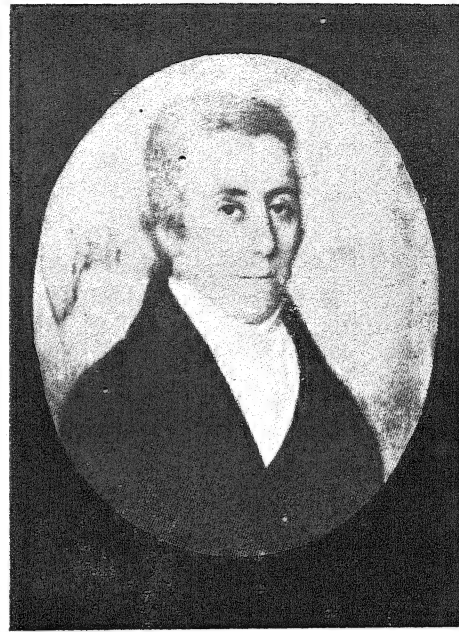
चित्र - १



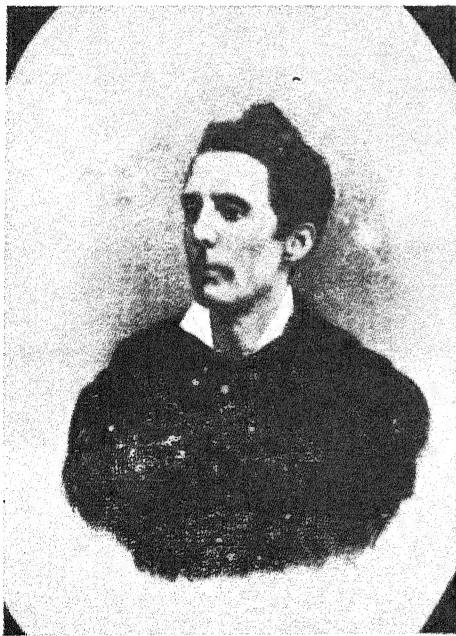
चित्र - २



चित्र - ३



चित्र - ४



चित्र - ५



चित्र - ६

देखने लायक है (चित्र ३) । इसी युग का एक और उदाहरण एक फिरंगी का चित्र है । सम्भव है कि यह किसी बड़े फौजी अफसर का हो क्योंकि इसे फौजी नीला कोट पहिने दिखाया गया है । इसमें चेहरे का रंग बनाने में बड़ी कारीगरी से काम लिया गया है बिल्कुल अंग्रेजी के रंग से रंग मिला दिया गया है कपड़े पर छाया और आलोक दिखाने का भी प्रयत्न किया गया है । (चित्र ४) एक और चित्र एक अघेड़ अंग्रेज पादरी का है । इसके काले कोट पर गोद लगा कर चमकाने का भी प्रयत्न किया गया है जिससे यह ज्ञात हो कि यह कोट काले साटन का है । इसके चेहरे में पोल दिखाने का सफल प्रयत्न किया गया है (चित्र ५) । ये दोनों चित्र भारतीय चित्रकारों की कला के नमूने हैं क्योंकि इनमें पाश्चात्य और प्राच्य शैलियों का मिश्रण दिखाई देता है । ओठों की लाली इसका प्रत्यक्ष प्रमाण है । ऐसे और बहुत से चित्र काशी नरेश के संग्रहालय में तथा काशी के एक प्राचीन चौखम्बा के वसु घराने में सुरक्षित हैं ।

काशी के एक सिक्खी ग्वाल ने उस्ताद लालजी मल्ल से मुगलकालीन चित्रकला के भेद उनकी सेवा करके प्राप्त कर लिए थे । इन्हीं के वशज उस्ताद रामप्रसाद थे<sup>६</sup> ये पटना शैली के उत्कृष्ट चित्रकार श्री ईश्वरी प्रसाद के समकालीन थे । रायकृष्णदास जी के संरक्षण में १९१५-४२ के बीच अनेक चित्र बनाये । ये प्रायः मुगलशैली के ही चित्र बनाते थे परन्तु पाश्चात्य चित्र शैली से भी पूर्णरूपेण परिचित थे ।<sup>७</sup> इनकी कृतियों में हाथी दाँत पर एक राधाकृष्ण का चित्र<sup>८</sup> तथा एक महादेव का चित्र बहुत अच्छे बन पड़े । राधाकृष्ण की जोड़ी इन्होंने वृन्दावन के कुज में दिखाने का प्रयत्न किया है सयोग का ऐसा सुन्दर चित्रण कम दिखाई देता है । इस चित्र में राधा का आत्मसमर्पण स्पष्ट दृष्टि-गोचर होता है । महादेव के चित्र में भगवान् हिमालय की गोद में बाघम्बर पर पद्मासन में बैठे दिखाये गये हैं । ये ध्यान में मग्न है और इनके सारे शरीर से आभा की किरणें प्रस्फुटित होती हुई दिखाई पड़ती हैं । शान्ति इनके मुख से टपक रही है । पीछे हिमालय की हिमाच्छादित चोटियाँ दिखाई देती हैं जो चारों ओर के वातावरण को शीतलता प्रदान कर रही हैं । इनके बाईं ओर गङ्गा हुआ त्रिशूल जिसके सहारे एक मुण्ड लटक रहा है शान्ति की घोषणा कर रहा है (चित्र ६) ।

हाथीदाँत पर अच्छे चित्र बनाना कठिन है तथा कागज की अपेक्षा श्रमसाध्य भी । हाथीदाँत की तख्ती भी उतनी अच्छी नहीं मिलती । इन कारणों से भी इस कार्य से चित्रकार विमुख होते जा रहे हैं । यो इस कला का अपना स्थान है । रंग के नीचे की हाथीदाँत की तख्ती जो रंगों में एक लोच उत्पन्न करती है उससे इन चित्रों में एक विशेष आभा दृष्टिगोचर होती है । आधुनिक चित्रकला में जो अमूर्त शैली को प्रश्रय देती है—इस माध्यम का कोई स्थान नहीं है क्योंकि आज हम वैज्ञानिक जगत् की आराधना में लगे हैं जिसमें न अन्तर आत्मा की रसानुभूति के दर्शन कराने की आवश्यकता है और न कला के कौशल के प्रदर्शित करने की । आज एक कण से रेगिस्तान बनता है पानी के एक बूँद से समुद्र बनता है । इस चित्र कला की भाषा ही दूसरी है, इसका कौशल ही दूसरा है जिसका हाथी दाँत की चित्रकारी से कोई सम्बन्ध नहीं है । वह अब एक अतीत की वस्तु हो गयी ।

<sup>६</sup> रायकृष्णदास : भारत की चित्रकला, पृष्ठ : १०३ ।

<sup>७</sup> इनके तैल मिश्रित रंगों से कैनवस पर बनाये हुए चित्र लेखक के पास हैं ।

<sup>८</sup> रायकृष्णदास जी के निजी संग्रह में ।

## मथुरा कला में मांगलिक चिह्न

नीलकण्ठ पुरुषोत्तम जोशी

भारत की कलाकृतियों में प्रतीक चिह्नों का महत्वपूर्ण स्थान है। ये चित्र विशेष प्रकार की आकृतियाँ होती हैं जिनके अपने निश्चित अर्थ स्थिर किये गये हैं। इनमें कुछ का सम्बन्ध देवताओं से तथा कुछ का संप्रदाय विशेष से होता है। कुछ चिह्न केवल मागल्य के द्योतक होते हैं, और कई संप्रदायों में समान रूप से चलते हैं। प्राचीन भारत के तीन प्रमुख मत अर्थात् ब्राह्मण, बौद्ध और जैन अपने-अपने ग्रन्थों में इन मंगल चिह्नों की विस्तृत तालिकाएँ देते हैं। मथुरा से तीनों मतों की प्रतिमाएँ मिली हैं। इनमें से प्रारम्भिक काल की मूर्तियों पर अनेक रूपों से मांगलिक चिह्नों का अंकन किया गया है। इनमें से कुछ रूपों का समकालीन साहित्य में भी वर्णन मिलता है। प्रस्तुत लेख में मांगलिक चिह्नों के इन्हीं विविध रूपों का विवरण देने की चेष्टा की जा रही है।

### कला में मांगलिक चिह्नों की परम्परा

कला में मांगलिक चिह्नों के दर्शन हमें मौर्य काल से मिलने लगते हैं। सांची की शुंगकालीन कला में एक स्थान पर मंगलमालाएँ दिखलाई पड़ती हैं। इनमें से एक माला में ग्यारह और दूसरी में तेरह चिह्न बने हैं।<sup>१</sup> मथुरा की कलाकृतियों को देखने पर ऐसा लगता है कि कुषाणकाल में आठ मांगलिक चिह्न विशेष प्रिय हो गये थे। इनका सम्मिलित नाम अष्टमंगल चल पड़ा। कुषाण काल से ही आठ मांगलिक चिह्नों वाली माला अष्टमंगलक नाम से पहिचानी जाने लगी थी।<sup>२</sup> निश्चित रूप से सातवीं शताब्दि तक यह अलंकार प्रचलित रहा क्योंकि महाकवि बाण ने भी इसका उल्लेख किया है।<sup>३</sup> अब प्रश्न यह है कि ये आठ मांगलिक चिह्न कौन-कौन से थे। इसके विषय में कई मतभेद हैं।

ईसवी सन् की प्रारम्भिक शताब्दियों के एक लोकप्रिय बौद्ध ग्रन्थ 'ललितविस्तर' में विशेष अवसरों पर मंगल चिह्नों की कई सूचियाँ गिनाई गई हैं। उदाहरणार्थ भगवान् बुद्ध की हथेलियों पर शंख, ध्वज, मीन, कलश, स्वस्तिक, अकुश व चक्र इन सात चिह्नों के बने होने का वर्णन मिलता है।<sup>४</sup> एक दूसरी सूची में यह सख्या तेरह है। ये चिह्न निम्नांकित हैं<sup>५</sup> :—गधोदक से भरा हुआ पूर्णकुम्भ, मयूर, हस्तक या मोरछल, ताल वृक्षक, गधोदक से पूर्ण भृंगार या झारी, विचित्र पडलक या कमल के आकार का पुष्पपात्र, प्रलम्बनमाला या द्वारमध्य में लटकने वाली माला, रत्न-रत्नभद्रा-

<sup>१</sup> मार्शल : मान्यूमेण्ट्स ऑव सांची, प्लेट ३७।

<sup>२</sup> अंगविज्जा, अष्टमंगलक, पृष्ठ १६३।

<sup>३</sup> वासुदेवशरण अग्रवाल : हर्षचरित्र का एक अध्ययन, ५, १२०।

<sup>४</sup> ललित विस्तर, अध्याय २१, पृष्ठ : मिथिला विद्यापीठ प्रकाशन।

<sup>५</sup> वही अध्याय ७, पृष्ठ : ७१।



लकार, भद्रासन, घण्टा लिये हुए ब्राह्मण, हाथी, घोड़े, रथ और पैदल सिपाही। इसी प्रकार जैनो के एक प्रसिद्ध ग्रन्थ रायपसेणिय सुत्त में मंगल चिह्नों की तालिकाएँ मिलती हैं। वहाँ इन्हें मंगलभित्ति-चित्र कहा गया है इनमें मुख्यतया निम्नांकित चिह्नों की गणना की गई है—स्वस्तिक, श्रीवत्स, नन्द्यावर्त, एक पात्र को ढूँढकर रखा हुआ दूसरा पात्र या वर्द्धमानक, भद्रासन, कलश, मत्स्य और दर्पण।<sup>१</sup> ब्राह्मण धर्म के ग्रन्थ भी इस बात में पिछड़े हुए नहीं हैं। इस प्रसंग में एक उदाहरण पर्याप्त होगा। स्कन्दपुराण में पार्वती के विवाह के अवसर पर अंकित मंगल चिह्नों की एक लम्बी सूची मिलती है जिसमें सिंह, हंस, मोर, नाग, घोड़े, मृग, द्वारपाल घुडसवार, चामर, हाथी, फूलों की माला, फूल को हाथ में लिये हुए पुरुष, पताकाएँ, महालक्ष्मी, रथ, नदी, बैल, ऋषि, लोकपाल, सुवर्ण, कलश, रत्ना या केले का वृक्ष, मायामय अर्थात् काल्पनिक बैल, नाग आदि वस्तुओं की गणना कराई गई है। इनमें से कितने ही चिह्न आज भी द्वारों पर अंकित किये जाते हैं।

साहित्य में प्रचुरता से उपलब्ध होने वाले ये मंगल चिह्न कला में विशेषतया मथुरा की कुषाणकालीन ईसवी सन् की प्रथम से तृतीय शती तक की कला में बहुलता से दिखाई पड़ते हैं। अध्ययन की सुगमता के लिए इन्हें निम्नांकित वर्गों में बाँटा जा सकता है —

१. महापुरुषों के शरीर पर अंकित मंगल चिह्न,
२. आभूषणों में प्रयुक्त मंगलचिह्न;
३. पवित्रता एवं महत्ता के द्योतक मांगलिक चिह्न।

#### महापुरुषों के शरीर पर अंकित मांगलिक चिह्न

आचार्य तथा देवताओं के पुरुषोत्तम होने का संकेत करने वाले चिह्न मुख्यतया मांगलिक चिह्न ही हैं। प्रथम बुद्ध मूर्ति को ले। यह प्रसिद्ध ही है कि भगवान् बुद्ध की प्रथम प्रतिमा कुषाणकाल में और वह भी मथुरा में बनी। उसके निर्माण के सिद्धान्त भी समकालीन साहित्य के आधार पर ही स्थिर किये गये थे। 'ललितविस्तर' और 'दिव्यावदान' नामक ग्रन्थों में जो उस समय निश्चित ही विद्यमान रहे, बुद्ध के शरीर पर अंकित चिह्नों का वर्णन मिलता है। उनकी हथेलियों पर अंकित चिह्नों को हम गिना चुके हैं। दिव्यावदान में इनकी हथेलियों को चक्र, स्वस्तिक और नन्द्यावर्त से युक्त बतलाया है।<sup>१</sup> मथुरा से प्राप्त बुद्ध और बोधिसत्व की मूर्तियों की हथेलियों पर चक्र अवश्य बना रहता है (चित्र १)। साथ ही साथ उंगलियों के अन्तिम पर्वों पर भी मंगल चिह्न बने रहते हैं। उदाहरणार्थ कटरा केशवदेव से मिली हुई सुप्रसिद्ध बुद्ध प्रतिमा में अगूठे पर 'त्रिरत्न' और बाकी सभी उंगलियों पर स्वस्तिक बने हैं (चित्र २)<sup>२</sup>। एक दूसरी समकालीन मूर्ति की उंगलियों पर स्वस्तिक, श्रीवत्स तथा मीन ये चिह्न विद्यमान हैं (चित्र ३)<sup>३</sup>। इस मूर्ति की शेष उंगलियाँ टूटी और घिसी होने के कारण अन्य चिह्नों के विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता।

<sup>१</sup> रायपसेणियसुत्त, कण्डिका ६६, पृष्ठ १४५।

<sup>२</sup> स्कन्दपुराण अध्याय २४, श्लोक ६-३०।

<sup>३</sup> जोशी, नीलकण्ठ पुरुषोत्तम : 'हमारी द्वारालंकरण की प्राचीन परम्परा', 'आज' दिनांक १-१२-६२ चाराणसी।

<sup>४</sup> दिव्यावदान, ३ मंत्रेयावदान, पृष्ठ ३४।

<sup>५</sup> मथुरा संग्रहालय, मूर्तिसंख्या ए—१।

<sup>६</sup> वही, मूर्तिसंख्या १८८।

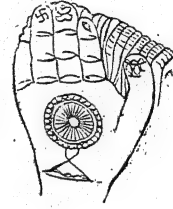
इन मूर्तियों के पैरों के तलुओं पर हाथों के समान त्रिरत्न और चक्र अवश्य बने रहते हैं। लखनऊ संग्रहालय में प्रदर्शित एक बोधिसत्व प्रतिमा के पैरों पर चक्र के साथ श्रीवत्स चिह्न भी बना है। तीसरा चिह्न जो कदाचित् त्रिरत्न रहा हो, अब अस्पष्ट हो गया है।<sup>१२</sup> इसी प्रकार पैरों की उंगलियों के अन्तिम पर्वों पर कहीं-कहीं स्वस्तिक<sup>१३</sup> तथा कहीं स्वस्तिक के साथ अन्य चिह्न भी विद्यमान रहते हैं (चित्र ३)।<sup>१४</sup>



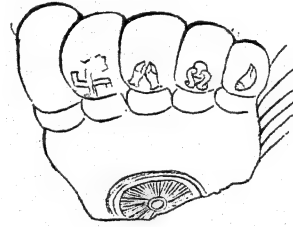
चित्र-१



चित्र-२



चित्र-३



चित्र-४

बुद्ध मूर्तियों के समान कुषाणकालीन माथुरी कला की जैन तीर्थंकरों की प्रतिमाओं पर भी मंगलचिह्नों के दर्शन होते हैं। इन मूर्तियों की एक विशेषता उनके वक्षस्थल के मध्य में बना हुआ श्रीवत्स का चिह्न है। स्थान, काल और कलाकार के भेद से इस चित्र की कई प्रकार की आकृतियाँ मिलती हैं। तीर्थंकरों की हथेलियों पर चक्र तथा पैरों के तलुओं पर त्रिरत्न और चक्र इस काल में अपरिहार्य रूप से मिलते हैं। जहाँ तक उंगलियों पर बने हुए चिह्नों का सम्बन्ध है बौद्ध मूर्तियों की अपेक्षा तीर्थंकर प्रतिमाओं में ये चिह्न कम मिलते हैं। राजकीय संग्रहालय, लखनऊ के पुरातत्त्वविभाग में प्रदर्शित तीर्थंकर प्रतिमाओं में केवल तीन ही ऐसी हैं जिनके पैर की उंगलियों पर मंगल चिह्न दिखाई पड़ते हैं। इनमें एक प्रतिमा (जे-१९) में हाथ के अंगूठे पर त्रिरत्न और मध्यमिका पर स्वस्तिक बना है। दूसरी (जे-१७) पर अंगूठे का त्रिरत्न अस्पष्ट है पर शेष चिह्न धिसे या टूटे हैं। तीसरी प्रतिमा (जे-१०) के हाथों पर चिह्नों

<sup>१२</sup> लखनऊ संग्रहालय, मूर्तिसंख्या बी १८।

<sup>१३</sup> वही, मूर्तिसंख्या बी २।

<sup>१४</sup> माथुरा संग्रहालय, मूर्तिसंख्या ए-२४।



के धूमिल अवशेष भर विद्यमान हैं। प्रथम उल्लेखित दोनों मूर्तियाँ क्रमशः सन् १२३ व १२६ में स्थापित हुई थी।

तीर्थंकर प्रतिमाओं में पार्श्वनाथ की मूर्तियाँ विशेष प्रकार की होती हैं। उनके मस्तक पर सर्पफणा बनी होनी है जिसमें बहुधा सात सर्पमुख बने रहते हैं। कुषाणकालीन पार्श्वनाथ की मूर्तियों में सर्पमुखों पर ऊपर की ओर मांगलिक चिह्न भी बनाये जाते थे। इस पद्धति का सबसे सुन्दर उदाहरण मथुरा संग्रहालय की एक प्रतिमा है जिसमें श्रीवत्स, पूर्णकुम्भ, स्वस्तिक, मत्स्य, त्रिरत्न तथा शरावसपुट या वर्धमान के दर्शन होते हैं।<sup>१५</sup>

इस कला के लोक धर्म का एक प्रधान अंग नाग पूजन था। विशेषतया मथुरा में नागपूजा के अनेक प्रमाण मिलते हैं। यहाँ पर नागों की दो प्रकार की मूर्तियाँ बनी—एक वे जो शुद्ध नाग रूप में थी और दूसरी वे जो नराकार थी पर उनके मस्तक पर सर्पफणा बनाई जाती थी। इन मूर्तियों में प्रथम प्रकार की नाग मूर्तियों में कभी कभी मंगल चिह्नों का उपयोग किया गया है। उदाहरणार्थ मथुरा संग्रहालय की एक नाग मूर्ति की फणा पर (संख्या ४०-२८८६) त्रिवर्तुल व 'हनीसिकिल' चिह्न बने हैं। इसी प्रकार समकालीन पुरुषाकार नाग मूर्तियों में विशेषतया



चित्र-५

सकर्षण या बलराम की मूर्तियों में देवता के मस्तक को आवृत करनेवाली सर्प फणाएँ मांगलिक चिह्नों से अलंकृत हैं। यहाँ हमें स्वस्तिक, श्रीवत्स आदि चिह्नों के दर्शन होते हैं। (चित्र ४)<sup>१६</sup>

#### आभूषणों में प्रयुक्त मंगल चिह्न

ललितविस्तर में कुमार सिद्धार्थ के मस्तक के केशों का वर्णन करते समय बुद्ध ज्योतिषी असित द्वारा बालक के केश कलाप पर श्रीवत्स, स्वस्तिक, और नन्दावर्त चिह्नों के होने की बात कही गई है।<sup>१७</sup> मूर्तिकला में इस तथ्य का प्रत्यक्षदर्शन बुद्ध और बोधिसत्व की प्रतिमाओं में नहीं होता पर शुंगकालीन मिट्टी की प्राचीन स्त्री मूर्तियों में अवश्य होता है।<sup>१८</sup> इनके खूब सजे सजाये केश संभार में एक ओर या दोनों ओर श्रीवत्स, चक्र, अकुश आदि दिखलाई पड़ते हैं। स्पष्ट है कि ये आभूषण विशेष ही होंगे।

भरहुत, साची व मथुरा की कला कृतियों में रमणियों की शरीर यष्टि पर ऐसे कितने ही

<sup>१५</sup> मथुरा संग्रहालय, मूर्तिसंख्या बी ६२ लखनऊ संग्रहालय, मूर्तिसंख्या जे ३६।

<sup>१६</sup> मथुरा संग्रहालय, मूर्तिसंख्या १४-१५, ४३६।

<sup>१७</sup> ललितविस्तर, अध्याय ७, पृष्ठ ७५।

<sup>१८</sup> मथुरा संग्रहालय।

आभूषण दिखलाई पड़ते हैं जिनमें अभिप्रायों के रूप में मगल चिह्नों का प्रयोग हुआ है। इनके कण्ठाभरणों में बलय एवं ककणों के सिरो पर, मेखलाओं के कुंदों पर तथा कटुलों में त्रिरत्न का खूब प्रयोग हुआ है।

### पावित्र्य के द्योतक चिह्न

कभी वस्तुओं को मगलमयी बनाने के लिए अथवा उनकी महत्ता और प्रभाव को बढ़ाने के लिए उनमें मगल चिह्न जोड़ दिये जाते थे। उदाहरणार्थ साची की कलाकृतियों में तलवारों के कोशों पर अलकरण के रूप में त्रिरत्न का उपयोग हुआ है।<sup>२०</sup> इसी प्रकार पात्रों के अलकरणों के लिए मांगलिक चिह्नों का उपयोग होता था। राजघाट, वाराणसी की खुदाई में एक ऐसा पात्र-खण्ड मिला है, जिस पर बड़े ही सुन्दर ढंग से मांगलिक चिह्न बनाये गये हैं। मथुरा संग्रहालय में भूतेश्वर से प्राप्त एक यक्षी की मूर्ति के हाथ में जो आसव-घट दिखलाया गया है उस पर त्रिरत्न और पंचदल के दर्शन होते हैं।

वास्तु कला ने भी मांगलिक चिह्नों को प्रश्रय दिया। अशोक की मौर्यकालीन कृतियों से आज तक अभिप्रायों के रूप में मांगलिक चिह्न व्यवहृत हुए हैं। जहाँ तक माथुरी कला का सम्बन्ध है, उस प्रकार के चिह्न सर्वप्रथम हमें यहाँ से मिले हुए महाक्षत्रप के लेखाकित स्तम्भशीर्ष पर दिखलाई पड़ते हैं। यहाँ हमें त्रिरत्न के दर्शन होते हैं। द्वार-स्तम्भ या साधारण स्तम्भों पर मांगलिक चिह्नों का अकन कुषाण काल की लोक प्रिय पद्धति थी। अबतक ऐसे कितने ही लेखाकित चिह्नों के नीचे वाले भाग या कुम्भ मिले हैं जिन पर त्रिरत्न, स्वस्तिक, शङ्ख और श्रीवत्स बने हैं।<sup>२१</sup> यहाँ पर इन्हे पुष्पमालाओं के अलकरणों में बड़ी चतुरता से पिरोया गया है। इनके अतिरिक्त पूजनार्थ बचे हुए खंभों या चैत्यस्तम्भों पर ये चिह्न अवश्य ही दिखलाई पड़ते हैं। मथुरा की एक कलाकृति में जिसे 'आयागपट्ट' नाम से पहचाना जाता है चक्र और त्रिरत्न से अंकित चैत्यस्तम्भ दिखलाये गये हैं।<sup>२२</sup> घरो की छतों पर लगे शिखरों को भी त्रिरत्न से अंकित करने की पद्धति मथुरा कला कृतियों में दिखलाई पड़ती है।<sup>२३</sup>

खम्भों के अतिरिक्त ईंटों को भी इन अलकरणों से शोभित किया जाता था। मथुरा के पुरातत्त्व संग्रहालय में ऐसी कई ईंटें सुरक्षित हैं जिन पर बड़े ही सुन्दर ढंग से स्वस्तिक, त्रिरत्न, पूर्णकुम्भ, श्रीवत्स आदि चिह्न उकेरे गये हैं।<sup>२४</sup> कुछ विद्वानों का अनुमान है कि कभी ये ईंटें मथुरा के कुषाणकालीन राजप्रासादों की शोभा बढ़ाती होगी।

पूर्णकुम्भ और उससे ऊपर आनेवाली कमललता एक बहुत ही लोक प्रिय मांगलिक चिह्न

<sup>२१</sup> मथुरा संग्रहालय।

<sup>२०</sup> कनिंघम : मिलसा, टोपस्, प्लेट ३३, फिगर्स २, ३।

<sup>२१</sup> मथुरा संग्रहालय, मूर्तिसंख्या ११, १५१।

<sup>२२</sup> मथुरा संग्रहालय, मूर्तिसंख्या पी—२३।

<sup>२३</sup> लखनऊ संग्रहालय, मूर्तिसंख्या बी—१०८।

<sup>२४</sup> मथुरा संग्रहालय, मूर्तिसंख्या क्यू० २।२४—वही, मूर्तिसंख्या १७—१३४३।

<sup>२५</sup> वही, मूर्तिसंख्या—श्रीवत्स—१८.१४६४; चक्र—१८—१४६६; त्रिरत्न—१८—१४८४।

रहा है। अग्निपुराण के अनुसार यह अभिप्राय स्वयं श्री लक्ष्मी का प्रतीक है। इसके उपयोग का इतिहास शुंगकाल से प्रारम्भ होता है और आज तक अक्षुण्ण रूप से चला आता है। मथुरी कला के द्वार-स्तम्भों पर इसके भी उदाहरण प्राप्त होते हैं।<sup>२६</sup>

ऊपर गिनाये गये स्थलों के अतिरिक्त अन्यत्र भी मांगलिक चिह्नों का प्रयोग हुआ है जिसमें सबसे अधिक उल्लेखनीय वे विशाल छत्र हैं जो कभी बुद्ध और बोधिसत्व प्रतिमाओं की शोभा बढ़ाते थे। इन पाषाण छत्रों पर मांगलिक चिह्नों की पातें सजाई गई हैं। सारनाथ (वाराणसी) के संग्रहालय में रखा हुआ बोधिसत्व का विशाल छत्र जो मथुरा कला की ही देन है, स्पष्ट और भव्य आकार के मांगलिक चिह्नों से अलंकृत है। मथुरा के संग्रहालय में ऐसा ही एक वर्गाकार खण्डित छत्र है।<sup>२७</sup> उस पर स्वस्तिक, पडलक या कमल के आकार का पुष्पपात्र, एवं लड्डुओं से भरा पूर्ण पात्र भी स्पष्ट रूप से विद्यमान है। इस प्रकार के मंगल भित्ति-चित्रों से युक्त छत्रों का वर्णन रायपसेणिय सुत्त में मिलता है।<sup>२८</sup>

यहाँ कनिष्ठिका पर शख उसके बाद क्रम से श्रीवत्स, मीन युग्म व स्वस्तिक वने हैं। अंगूठा टूट गया है इसलिए उस पर का चिह्न अज्ञात है। कदाचित् वह तिरल रहा हो जैसा कि हाथों के अंगूठों पर दिखाई पड़ता है।

इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि ईसवी सन् की प्रारम्भिक शताब्दियों में भी समाज में मांगलिक चिह्नों का कितना बोल बाला था। प्रस्तुत लेख में केवल मथुरा की सामग्री पर वह भी मुख्यतः। कुषाणकालीन सामग्री पर विचार किया गया है : भुरहुत, सात्री, अमरावती, गोली, अजता, नागार्जुनीकोड़ा आदि स्थानों की प्राचीन कला इस विषय पर बहुत अधिक प्रकाश डालती है। विशेषतया समकालीन साहित्य के साथ किया गया इस सामग्री का अध्ययन सजीव और सागोपाग चित्र उपस्थित करेगा।

<sup>२६</sup> वही, मूर्तिसंख्या ५७४४४७।

<sup>२७</sup> वही, मूर्तिसंख्या २७४४।

<sup>२८</sup> रायपसेणिय सुत्त, कण्डिका १०६, ५—१७८—६।

## सैन्धव स्थापत्य

### पृथ्वीकुमार अग्रवाल

सिन्धु की घाटी में ताम्रप्रस्तरयुगीन सभ्यता के अवशेषों की खोज से भारतीय सस्कृति, साथ ही कला, के इतिहास में एक नया रोचक अध्याय जुड़ा। यद्यपि प्रागैतिहासिक सस्कृति के अवशेष सारे भारत में बिखरे हैं, किन्तु सैन्धव सभ्यता की सामग्री का प्रामाण्य और लबी परम्परा मिलती है। सिन्ध के लरकाना जिले में लरकाना से २५ मील दूर दक्षिण की ओर स्थित मोहेजोदड़ो (सिन्धी, मोया-जो-दड़ो, अर्थात् मृतकों का टीला) नामक ढूह के ऊपरी हिस्से पर दूसरी-तीसरी शती ईसवी के एक बौद्धस्तूप तथा बिहार की खुदाई के दौरान १९२२ में श्री राखालदास बच्चोपाध्याय को बौद्ध-वास्तु के नीचे कुछ ऐसे अवशेष मिले, जिनके प्रागैतिहासिक स्वरूप को उन्होंने तत्काल पहचानते हुए लोगो का ध्यान उस ओर खींचा। प्रायः एक वर्ष पूर्व १९२१ में भारतीय पुरातत्त्व विभाग की ओर से पंजाब के मॉन्टगोमरी जिले में हड़प्पा में भी खुदाई की गई थी। हड़प्पा के खण्डहरों से पशु-आकृतियों तथा अज्ञात लिपि में लिखे लेख युक्त टिकरे सर अलेग्जेंडर कनिंघम को सन् १८६१ में मिले थे और उनके बाद भी प्रायः पाए जाते रहे थे। उनकी अत्यन्त प्राचीन तिथि के बारे में प्रायः विचार प्रकट किया जाता था। हड़प्पा, जिसकी पहचान ऋग्वेद के 'हरियूपिया' से असम्भाव्य नहीं जान पड़ती तथा मोहेजोदड़ो के क्रमिक तथा व्यवस्थित उत्खनन से जिस सभ्यता का स्वरूप सामने आया वह समय की दृष्टि से मिस्र और सुमेर की प्रागैतिहासिक सभ्यताओं के समकक्ष और विस्तार तथा कलासाधना की दृष्टि से कहीं बड़ी-चढ़ी थी।

बलूचिस्तान तथा सिन्ध प्रदेशों के विस्तृत पुरातात्विक सर्वेक्षण और केन्द्रित उत्खनन से इस सभ्यता से सबद्ध साठ से भी ऊपर अन्य स्थल सामने आए, जहाँ से अनेक महत्वपूर्ण अवशेष प्राप्त हुए। यद्यपि इनमें से अनेक छोटे पहाड़ी कस्बों तथा गाँवों से अधिक नहीं हैं, किन्तु उनमें हड़प्पा-मोहेजोदड़ो की सुसंस्कृत नागरिक सभ्यता का छिट-पुट उत्फलन रोचक और महत्वपूर्ण है। स्वतन्त्रता प्राप्ति के बाद भारतीय पुरातत्त्व-विभाग की बीकानेर में घग्घर की शुष्क तलहटी में २५ से अधिक और नीचे सौराष्ट्र में उतर कर (रंगपुर-लोथल आदि) समकक्ष स्थलों की उत्साहवर्धक शोध तथा खुदाई से हड़प्पा-सभ्यता का जितना देशगत विस्तार सामने आया है, वह मिस्र में नील नदी के किनारे तथा दजला-फरात नदियों के काँठों की सभ्यताओं से कहीं अधिक है।

हड़प्पा और मोहेजोदड़ो सिन्धुघाटी की प्रागैतिहासिक ताम्रप्रस्तरयुगीन सभ्यता के दो प्रमुख नगर केन्द्र थे, जिनमें पहला पंजाब के मॉन्टगोमरी जिले में रावी की एक प्राचीन धारा पर बसा स्थान है, और जो इस सभ्यता के प्रसार का उत्तरी केन्द्र था। मोहेजोदड़ो सिन्ध में इस सभ्यता की पश्चिमी रजधानी थी। इसका फैलाव शिमला की पहाड़ियों के निचले हिस्से में बसे रूपड़ से लेकर अरबसागर (महोदधि) के किनारे सुटकागनडोर तक था। इतना ही नहीं खुदाई में पूरब की ओर इसका विस्तार

मेरठ जिले में उखलीना तथा दक्षिण की ओर काठियावाड़ में रगपुर, लोथल, सोमनाथ, (जिला हालार) आदि तथा आगे नर्मदा तथा ताप्ती के मुहाने के पास खम्भात की खाड़ी तक पाया गया है। रूपड़ से लेकर सुटकागनडोर और हड़प्पा से लेकर भगतराव तक की दूरी १००० मील से भी अधिक है और प्रसार के विस्तृत प्रदेश की दृष्टि से सिन्धु सभ्यता मिस्र की नील घाटी की सभ्यता से तुलनीय है, जिसका अधिकतम विस्तार ५०० मील से कम ही है।

इतने विस्तृत अवशेषों के बावजूद भी सैन्धव सभ्यता की तिथि के सम्बन्ध में कोई निश्चित सर्वमान्य मत नहीं प्रतिपादित हो सका है। समय-निर्णय का मुख्य आधार मेसोपोटामिया के पूर्व-तिहासिक नगरों से ईसा पूर्व की तीसरी सहस्राब्दी के परवर्ती भाग और दूसरी सहस्राब्दी के प्रारम्भिक भाग में भारत से ज्ञात होने वाले सम्पर्क का समुचित निर्णय रहा है। श्री गैड महोदय ने १९३२ में ब्रिटिश संग्रहालय में सगृहीत विशेषतः ऊर से प्राप्त सिन्धुशैली की सीलों की ओर विद्वानों का ध्यान आकर्षित करते हुए इसे विचार का विषय बनाया। 'किश, सूसा, लघश, उम्मा, तल्लअस्मर से प्राप्त आठ तथा दो-अज्ञात-उद्गम वाली पूर्वसूचित सीलों के साथ-साथ ऊर की तथा ३ अन्य ज्ञात सीले मिल कर २९ या ३० की एक प्रभावशाली अध्ययन-सामग्री प्रस्तुत करती है। इनमें से कम से कम १२ ऐसी हैं, जिनके सम्बन्ध में पुरातात्विक तिथिक्रम का साक्ष्य प्राप्त है और जिनमें से ७ अक्कद राजा सारगोन के काल की हैं, जिसका समय २४०० ई० पू० निश्चित किया जाता है। एक पूर्वसारगोन काल तथा ४ सागोरन परवर्ती मानी गई हैं। अतः सिन्धुसभ्यता का समकक्ष समय २५०० ई० पू० के आसपास रखा जाना कठिन नहीं, जिसका प्रसार १५०० ई० पूर्व तक है। इसकी पुष्टि में श्री ह्वीलर ने हड़प्पा की एक विषमकोणसमचतुर्भुजाकार सील तथा चनहुदडो की हड़प्पा-परवर्ती काल की एक सील की ओर ध्यान दिलाया है, जिस पर बनी हुई गिद्धाकृति सूसा (ल० २४०० ई० पू०) तथा उत्तरी सीरिया के तल्लब्रक (ल० २१०० ई० पू०) में मिलने वाले अंकों की भांति है। इसके अतिरिक्त उन्होंने सिन्धु तथा मेसोपोटामी सभ्यताओं में परस्पर तुलनीय हड्डी, मिट्टी, धातु की वस्तुओं के उदाहरण दिए हैं, जिनके लिए द्रष्टव्य, उनकी पुस्तक 'सिन्धु सभ्यता' (दि इंडस सिविलिजेशन, पृष्ठ ८४ से आगे)।

यह निष्कर्ष निश्चय ही सिन्धु सभ्यता को, जिसने भारतीय इतिहास तथा कला की प्राचीनता को २००० वर्ष पूर्व पहुँचाया, विश्व की प्रागैतिहासिक सभ्यताओं के तिथि-तारतम्य में निर्दिष्ट स्थान देता है। किन्तु सिन्धु सभ्यता के अपने महान् विस्तार के अन्तरंग क्रम के लिए दूसरा दृष्टिकोण ही सहायक है। विद्वानों ने वैदिक सभ्यता में सिन्धु सभ्यता के सूत्रों को ढूँढ़ा है और निःसंदेह वह अध्ययन काफी शोध-पूर्ण होते हुए वैदिक सभ्यता को समवर्ती पुरातात्विक अवशेष और सिन्धु अवशेषों को समकालीन (?) भाषा प्रदान करता है। किन्तु प्रायः यह मान्यता है कि ये भिन्न-भिन्न सस्कृतियों के स्रोत हैं अर्थात् आर्य एवं अनार्य। कभी-कभी सिन्धु सभ्यता के विध्वंस का श्रेय वैदिक आर्यों को ही दिया जाता है।

हड़प्पा और मोहेंजोदड़ो उत्तम नगर-विन्यास के नमूने हैं और ऐसा लगता है कि दोनों का निर्माण दुर्ग या पुर के रूप में हुआ था और वे दो बड़े नगर-केंद्रों के रूप में बसे थे। इनकी भूमिस्थ रूपरेखा में प्रायः समानता है। इनमें से प्रत्येक का विस्तार मोटे तौर पर लगभग ३ मील से अधिक और एक जैसा था। एक रावी के दक्षिण तथा दूसरा सिन्धु के पश्चिमी किनारे पर बसा होने पर भी दोनों नगरों का सामान्य रूप उत्तर से दक्षिण की ओर ही मिला है। दोनों ही नगरों में किले-

बन्दी या परकोटे का प्रमाण है। यह दुर्ग या गढ़ी समानान्तर चतुर्भुज आकार में निचले शहर से हटकर पश्चिम की ओर है। (४००-५०० गज उत्तर-दक्षिण तथा २००-३०० गज पूर्व-पश्चिम, और अधिकतम वर्तमान ऊँचाई ४०)। सम्भवतः इसमें राजकीय या शासनिक सत्ता का निवास था और जिसके उपयोग के लिए विशाल आकार वाले भवनो के अवशेष प्रायः इसी के भीतर मिले हैं। यह किलेबन्दी मोहेजोदडो में नगर के ही, जिसका सूत्रमापन की दृष्टि से मुख्य सड़क के विभिन्न खण्डों को घेरती हुई वर्गीकरण करती है, एक वर्ग में है। हडप्पा में भी ऐसी ही रूपरेखा अनुमित है। स्पष्ट है कि इनका निर्माण पहले से सोची-समझी और अभ्यस्त योजना प्रणाली पर हुआ था, जिसका फल सड़कों की सुव्यवस्थित रचना और उनपर मकानों की योजना में और भी प्रशसनीय है। कालीबंगा में प्राप्त ऐसी ही समानान्तर विन्यास-प्रणाली एक और उदाहरण जोड़ती है। इसमें सन्देह नहीं कि सिन्धुघाटी के अवशेषों से जो 'पुर' का ढाँचा सामने आया है वह नगर-विन्यास की कला का चमत्कारी नमूना है और समकालीन सभ्यताओं में अपना जोड़ नहीं रखता।

यद्यपि हडप्पा अवशेषों को वर्षों तक ईट के खोजियों ने पहले ही इस बुरी तरह उधेड़ दिया था कि वहाँ की खुदाई में व्यवस्थित सामग्री का अभाव रहा, किन्तु मोहेजोदडो में नगर-मापन की श्रेष्ठता और सुसंगठित योजना का पूरा चित्र प्राप्त होता है। हडप्पा की अपेक्षा मोहेजोदडो छोटा नगर था, फिर भी इसका क्षेत्र एक वर्ग मील से अधिक है। सम्भव है यह आकार में और बड़ा रहा हो, जिसके फैलाव के चिह्न सिन्धु के बालू के नीचे दबे जान पड़ते हैं। यह मार्को की बात है कि हडप्पा से प्राप्त कुछ परवर्ती वस्तुओं के अतिरिक्त दोनों नगरों के अवशेष प्रायः एक-से हैं। मोहेजोदडो में २० से लेकर ७० फुट ऊँचे ढूँहों की खुदाई में पानी की सतह तक अवशेषों की ७ तहें मिली हैं, जिनमें ऊपर की तीन परतें उत्तर युग, बीच की तीन मध्ययुग और अन्तिम सातवीं पूर्व युग की हैं। समय के दौरान सिन्धु की तलहटी के स्तर में २० फुट या अधिक ऊँचाई आ जाने के कारण यह सम्भव नहीं हो सका कि सातवीं परत के नीचे सभ्यता के प्राचीनतम स्तर तक पहुँचा जा सके। यह एक सामान्य धारणा है कि हडप्पा का समय कुछ पुराना है यद्यपि इसके लिए हमारे पास साक्ष्य का अभाव है। सम्भवतः अन्तिम विध्वंस के पूर्व इन विभिन्न स्तरों में नगर के कई बार बाढ़ या किन्हीं आकस्मिक कारणों से तात्कालिक उच्छेद की लगभग आठ सौ वर्षों की कहानी छिपी हुई है फिर भी यह एक श्लाघ्य तथ्य है कि वास्तुविद्याचार्यों ने पहली बार जो समझे-बूझे नगर विन्यास की आधार शिला रख दी थी, उसके प्रति निर्माताओं की श्रद्धा ज्यों की त्यों बाद में भी बनी रही। उस व्यवस्था का उल्लंघन नहीं किया गया और घरों आदि के निर्माण में सड़कों-बीथियों को दबाकर उसका रूप आद्यतन नहीं बिगाड़ा। फिर भी, अन्तिम काल में इस नियम के प्रति उपेक्षा के उदाहरण इसके अपवाद हैं।

मोहेजोदडो के अवशेषों से ज्ञात होता है कि सारे नगर में सड़कों का जाल-सा बिछा था। महापथों और पथों के निर्धारित संयोजन के कारण शहर अनेक मुहल्लों में विभक्त था। सड़कें बिल्कुल सीधी और एक दूसरे को समकोण पर काटती हैं। हवा का रुख दक्षिण और पश्चिम से उत्तर और पूर्व की ओर होने से सड़कों का विन्यास यथावत् किया गया था। मुख्य राजमार्ग जो, उत्तर से दक्षिण को है, ३३ फुट तक चौड़ा पाया गया है। उस पर कई गाड़ियाँ एक साथ चल सकती हैं। पूर्व से आने वाला दूसरा महापथ उसे नगर के दक्षिणी भाग की ओर हट कर काटता है जहाँ एक प्रशस्त चतुष्पथ था जो किसी भी आधुनिक महानगर के चौराहे से तुलनीय है। अन्य सड़कें

कम चौड़ी और १६' से ६' तक है, जिन्हें ४' तक की गलियाँ मिलाती थीं। यद्यपि सड़कों पर ईंटों के बिछाने की प्रथा नहीं थी, किन्तु बीच में बहने वाली नालियाँ पक्की बनती थीं और उनकी सफाई का भरपूर ध्यान रखा जाता था। बँटे हुए वर्गाकार और आयत मुहल्लों का एक स्वतन्त्र अस्तित्व सार्वजनिक कुएँ तथा निजी जल-प्रणाली से स्पष्ट है।

उचित स्थलों पर कूड़ेदान की भी व्यवस्था है। सर्वोपरि नालियों का सुन्दर प्रबन्ध है, जो नागरिकों की स्वास्थ्यप्रियता का प्रमाण है। ये सब जगह ईंटों के पटाव से चूने-मिट्टी की सहायता से पक्की बनी हैं। चौड़ी नालियों के ढकने में बड़ी ईंटें अथवा पत्थरों का प्रयोग है। बड़े नाले २' तक गहरे तथा छोटी नालियाँ २" से १८" तक गहरी पाई गई हैं।

वीथियों और गलियों के किनारे तरतीबवार दोनों ओर मकान बनाए गए थे। दर्शक भवन-निर्माण कला की सादगी और प्रांजलता से चौंक उठता है। मकान कहीं भी आगे निकल कर रास्ता नहीं छँकते। चौराहे के मोड़ों पर बने भवनों के कोने धिसे हुए मिले हैं। अनुमान है कि या भारवाही पशुओं की रगड़ से धिसे होंगे या इसका ध्यान रख कर मूलतः ऐसे ही बनाए जाते थे। भवनों के प्रवेश-द्वार सँकरी गलियों की ओर खुलते हैं। यह व्यवस्था एकान्त तथा सुरक्षा के ध्यान से की जाती थी। ये आपस में सटे बने हैं, पर कभी-कभी दो मकानों के बीच फुट-भर की जगह छोड़ी गई है। इन सँकरी गलियों की परम्परा हमारे देश में अनजानी नहीं है। आज भी प्राचीन नगरों में यह देखा जा सकता है कि विशाल भवनों के स्नानागार प्रायः गलियों या मार्गों की तरफ ही होते हैं। भवनों की दीवारें इतनी शक्तिशाली और मोटी होती थीं कि वे दो या तीन तीन छतों का बोझ वहन कर सकती थीं। दीवारों में समचतुर्भुज अथवा चतुर्भुजाकार छिद्र स्पष्ट व्यक्त करते हैं कि छतों के निर्माण के लिए धरनें तथा बल्लियों का प्रयोग किया जाता था, जिन पर सरकड़े फँला कर मिट्टी की मोटी तह बिछा दी जाती थी। ऊपरी मंजिल पर चढ़ने के लिए सीढ़ियाँ भी मिली हैं, किन्तु वे १५" ऊँची और केवल ५" ही चौड़ी हैं। सिध निवासी सोपानश्रेणी के अतिरिक्त लकड़ी की सीढ़ी भी काम में लाते रहे होंगे। यद्यपि मकानों की छत कहीं भी अवशिष्ट नहीं मिली, किन्तु वह और ऊपरी मंजिल लकड़ी की बनती रही होंगी।

औसतन मकान ३०' X २७' के होते थे और विशेष भवन इसके प्रायः दुगुने। यह महत्वपूर्ण बात है कि सिन्धु-सभ्यता के भवनों में आंगन एक प्रमुख तत्त्व था, जिसके तीन ओर कक्षों का निर्माण होता था और एक तरफ प्रवेश मार्ग था। यह विशेषता आज तक भारतीय परम्परा के भवनों के लिए सही उतरती है, जहाँ रोशनी धूप तथा खुली हवा का घरों में प्रबन्ध स्वास्थ्य के लिए अत्यावश्यक है। आंगन के तीन ओर बने हुए कमरों में रसोई, स्नानागार भी सम्मिलित हैं। किन्हीं घरों में शौचालय का अस्तित्व भी ज्ञात होता है। साधारण परिवार के दो कक्षों के मकान से लेकर विशालतम भवनों में तीस कक्ष तक दृष्टिगत हुए हैं।

प्रकाश की व्यवस्था दरवाजों से ही की जाती थी। परन्तु कतिपय साक्ष्य जालीदार वातायनों के भी अवश्य हैं। यद्यपि लकड़ी से बने किवाड़ों का कोई अतिस्त्व नहीं मिला है, किन्तु यह कहना सम्भव नहीं कि सिन्धु घाटी के निवासी गृहों में सुरक्षा का ऐसा साधन नहीं प्रयुक्त करते थे। औसतन द्वार ३'-४" चौड़ा तथा दुगुना ऊँचा है। विशाल भवनों के द्वार अपवाद स्वरूप हैं। उदाहरणतः २७'-१०" चौड़े द्वार के अवशेष प्राप्य हैं। इन्हें बन्द करने का तरीका व्योड़े से रहा होगा जो कि आज तक प्राचीन भारतीय घरों में देखा जाता है।

भोजन बनाने के लिए सैन्धव निवासी आगन का प्रयोग करते रहे होंगे। रसोई के लिए एक कक्ष भी लिया जा सकता था। विशाल इमारतों में एक कक्ष में पाकशाला ज्ञात होती है, जिसमें चूल्हों के लिए ईंटों की नालियाँ बना देते थे। उनमें ईंधन लगाते थे। एक विशाल भवन में दीर्घाकार तट्टर भट्टी का अवशेष प्राप्त होता है, जो इस बात को स्पष्ट रूप से बताता है कि सिन्धु के लोग भी मेसोपोटामिया के वासियों की भाँति भट्टियों का प्रयोग करते थे। आज-तक पश्चिमी भारत तथा पंजाब में इसका प्रचलन है। किन्हीं अनुमित रसोइयों में जमीन में गड़े मृत्पात्र मिलते हैं, जो गन्दे पानी के लिए रहे होंगे।

बड़ी सड़कों की ओर ईंटों से चिनी हुई भीते १८' की मिली है, जबकि गलियों में उनकी ऊँचाई २५' तक निकाली गई है। कारण सम्भवतः सिन्धु प्रदेश में घनघोर वर्षा का होना था, जिसने खुली सड़कों को और अधिक क्षति पहुँचाई होगी। जैसा कि ऊपर कहा गया है, ये दीवारें इतनी मोटी हैं कि इन पर ऊपरी मंजिलों की व्यवस्था बहुत सुचारु हो सकती थी। चिनाई का ढग एकदम सीधा था। बाहरी ओर भित्तियाँ बिल्कुल सादी हैं और भीतर भी सुघालेप या पलस्तर बिरले ही हैं। कमरों के फर्श मिट्टी कूट कर कच्चे ही बने थे।

इसके विपरीत स्नानागार, जो कि प्रायः प्रत्येक घर में पाया गया है, पक्के गच्च वाले थे, जिसकी जुड़ाई तथा गारे-चूने की लिपाई ऐसी है कि एक बून्द पानी भी नहीं रिस सकता। कहीं-कहीं सेलखड़ी या खक्खड़ चूने का प्रयोग भी मिलता है। फर्श एक तरफ को ढाला रखा जाता था। ये स्नानागार प्रायः जनपथों की ओर होते थे। इसका कारण स्पष्ट है। इससे स्नान आदि में प्रयुक्त जल सरलता से स्नानकक्ष से बाहर किया जा सकता था। कतिपय अवशेषों में प्राप्त सड़ास या शौचागार का स्थान प्रायः स्नानकक्ष तथा गली की ओर की दीवार के बीच में ज्ञात होता है। इसमें भी चौरस पक्के फर्श का अस्तित्व था।

इसके जोड़ की 'प्रणाली व्यवस्था' है। गन्दे पानी के निकास के लिए समुचित प्रबन्ध दृष्टि-गोचर होता है। ऊपरी मंजिल से वर्षा तथा स्नानागार आदि के पानी के गिरने के लिए पक्के परनाले हैं, जो नीचे की घर के भीतर से आने वाली छोटी मोरियों के साथ मिल कर एक नाली द्वारा मुहल्ले के नाले से जुड़े थे। नालियों और मोरियों की ईंटें भी इस प्रकार बिछाई जाती थी कि उनमें पानी भरने की संभावना न रहे। वस्तुतः घर के पानी के निकास की इतनी वैज्ञानिक व्यवस्था तत्कालीन सभ्यताओं में क्या बाद की १८वीं सदी तक की ससारा की किसी नगरी में भी अलभ्य है। सफाई की दृष्टि से ढकी नालियों की सामयिक सफाई के लिए पूर्वनिश्चित प्रबन्ध था। वर्षा तथा घर की मोरियों से आया गन्दा जल सीधा सड़क की नालियों में नहीं जा मिलता था अपितु पहले मोरी घर से निकल कर एक गड्ढे या गर्त में गिरती थी और फिर जल मार्ग के प्रमुख नालों से मिलता था। इससे कूड़ा-करकट जाकर गड्ढों में बैठ जाता था, जिनकी सफाई नियमित रूप से सम्भव थी। फलतः बिना किसी अवरोध के प्रमुख प्रणाली कार्यरत रहती थी। बड़ी तथा लम्बी नालियों की सफाई के लिए 'मैनहोल' भी हैं, जो ढक्कनों से ढके रहते थे। सीमान्तों पर नगर का गन्दा पानी जाने के लिए विशाल नाले ढाई फुट चौड़े तथा ४ से ५ फुट ऊँचे हैं, जिनको ढकने के लिए ढोड़िया या पट्टेदार मेहराब की चिनाई काम में लाई गई है।

नालियों की ही भाँति मोहेजोदड़ों की जल व्यवस्था अत्यन्त प्रशंसनीय तथा उच्चकोटि की



है। प्रत्येक गली में एक सार्वजनिक कुआँ होता था। इतना ही नहीं प्रायः प्रत्येक अच्छे घर में निजी कुआँ मिलता है। ये कूप पक्की सूजापट्टी की ईंटों के बने हैं, जिनके जोड़ और मोड़ बड़ी सावधानी से मिलाए गए थे। कुओं की ऊँची जगत भली भाँति पीट कर बनाई गई थी। उन पर जल-पात्रों के चिह्न अभी तक दृष्टिगत होते हैं। अवशेषों से प्रतीत होता है कि कुओं पर जब कुछ लोग पानी भरते थे दूसरे शेष लोग अपनी बारी के लिए बैठकर प्रतीक्षा करते थे, जिसकी विशेष व्यवस्था है। मोहेजोदडो के कुएँ अत्यन्त सकरे हैं और उनका घेरा कम से कम दो या तीन फुट तथा अधिक से अधिक ७ फुट तक है। हडप्पा में एक विशेषता यह देखने में आती है कि जैसे जैसे आवास भूमि का स्तर ऊँचा उठता गया है वैसे वैसे कूपों को भी ऊँचा उठाया जाता रहा।

हडप्पा तथा मोहेजोदडो दोनों ही पकाई ईंटों से बने हैं। यद्यपि इसके कुछ अपवाद हैं, जहाँ पक्की तथा कच्ची दोनों प्रकार की ईंटों प्रत्यावर्ती रहो मे या कहीं-कहीं केवल कच्ची ईंटें लगाई गई हैं। सभी प्रकार की ईंटें, कच्ची या पक्की, सुडौल तथा उचित अनुपात में हैं। नियमतः वे चौड़ाई की दुगुनी लम्बी तथा आधी मोटी हैं। उनकी नाप  $10\frac{3}{4}'' \times 5'' \times 2\frac{3}{4}''$  से  $20\frac{3}{4}'' \times 5\frac{3}{4}'' \times 2\frac{3}{4}''$  तक है। बहुत बड़े आकार की ईंटें विशेष उपयोग के लिए हैं, जिनमें  $19'' \times 5\frac{3}{4}'' \times 2\frac{3}{4}''$  की ईंटें नाली पाटने में प्रयुक्त हुई हैं। बिन पकाई ईंटें सामान्य रूप से प्रयुक्त पक्की ईंटों से बड़ी हैं। ईंटों का उत्पादन खुले साँचे में पाथकर होता था, जैसा कि आज भी भारत तथा पूर्वी देशों में होता है। हडप्पा सभ्यता के भवनों में प्रयुक्त इन करोड़ों ईंटों को पकाने के लिए पास के जंगलों की मनो लकड़ी ईंधन का काम देती थी।

विशेष कामों के लिए अन्य आकार की ईंटें ढाली जाती थी, जैसे कुएँ बैठाने के लिए सूजापट्टी की ईंटें। किन्तु आश्चर्य की बात है कि इनका अन्य उद्देश्य के लिए प्रयोग नहीं है यद्यपि सच्ची डाट का प्रयोग समकालीन तथा प्राचीन मैसेपोटामिया में ज्ञात था। फर्श की जुड़ाई या अन्य विशेष कामों के लिए ईंटों को छोटे टुकड़ों में काट लेते थे और कोर घिस-रगड़ कर साफ कर ली जाती थी।

बड़े कक्षों में पक्की ईंटों के एक या अधिक स्तम्भ अक्सर मिले हैं, जिन पर छत टिकी थी। सभी स्तम्भ वर्गाकार या चौकोर हैं तथा ऊपर नीचे एक ही नाप के हैं। केवल एक गावदुम स्तम्भ देखने में आया है जो आधार में तीन फुट वर्गाकार है तथा ऊपर पतला होता हुआ ढाई फुट ही रह गया है। परन्तु समकालीन अन्य सभ्यताओं के लोग खम्भों का प्रयोग करते थे जैसा कि सुमेर में खुदाई से ज्ञात होता है। ऐसा लगता है कि संघव लोग रूढ़िवादी थे और उन्होंने कभी भी गोल स्तम्भों के प्रयोग का प्रयत्न नहीं किया। यद्यपि प्रयुक्त सूजापट्टी की ईंटों से गोल खम्भे बनाना सरल तथा स्वाभाविक था। ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने प्रस्तर निर्मित खम्भों का भी प्रयोग नहीं किया। मोहेजोदडो में कई जगह से चूने पत्थर के बने वृत्ताकार  $9\frac{1}{2}''$  से  $9\frac{1}{2}''$  व्यास तक के लगभग फुट भर ऊँचे छल्ले मिले हैं, जिनके उपयोग के बारे में कुछ विद्वानों का अनुमान है कि लकड़ी के लम्बे लट्टे पर उन्हें पिरोकर स्तम्भ का काम लिया जाता था। इसके विपरीत अन्य लोग इन वृत्ताकार खण्डों का 'योनि' के रूप में धार्मिक उद्देश्य मानना पसन्द करते हैं।

मोहेजोदडो नगर में कई ऐसे भवनों की प्राप्ति हुई है जो विशिष्ट सार्वजनिक महत्त्व के ज्ञात होते हैं। किन्हीं सड़कों के मुहानों पर ऐसी इमारतें हैं, जिनके बड़े कक्षों में पक्का फर्श है, जिसमें जगह-जगह कटोरे जैसे उथले गढ़े हैं, जिनके बनाने में सूजापट्टी की ईंटें लगी हैं। अनुमान

है कि इनका उपयोग सार्वजनिक भोजनालय या ढाबे जैसा था। इसकी पुष्टि दो मुख्य सड़को के मिलने की जगह बने एक ऐसे भवन से होती है, जिसमें सीढ़ी से चढ़कर एक विशाल मण्डप में जाने का रास्ता है, जिससे सटी हुई रसोई का कमरा है। यह भी सम्भव है कि इन भोजनगृहों में से कुछ का उपयोग विशिष्ट लोगों की सभा या जमावड़े के लिए होता था।

नगर के उत्तरी भाग में 'राजपथ' के उत्तरी ओर एक विशिष्ट महदाकार भवन के अवशेष हैं जो २४२' × ११२' का है। उसकी बाहरी दीवारें ५' से भी अधिक मोटी हैं। उसमें प्रवेश मार्ग दक्षिण और पश्चिम की ओर से है। इसके उत्खनन के विचार में यह किसी सार्वजनिक इमारत का भाग था जो ज्ञात सामग्री से प्रायः एक महल प्रतीत होता है।

वस्तुतः इसके पास ही दक्षिण की ओर महल सी दीखने वाली एक इमारत भी खुदाई में सामने आ चुकी है। यह महत्वपूर्ण एवं विशाल भवन अच्छे वास्तु का नमूना है, जिसमें दो विशाल मण्डप हैं, जिनके बीच ५ फुट का बरामदा है। चारों ओर इनसे सटे हुए कक्ष हैं, जिनकी पहचान नौकरो की कोठरियों तथा भाण्डागारों से की गई है। इस घरेलू भवन में एक ३३' ऊँचा ३' ८" व्यास वाला गोल तट्टर भी मिला है जो इस प्रदेश क्या सारे एशिया में आज तक उपयुक्त होता है। इसमें ऊपरी मजिल या छत तक ले जाने वाली चार सीढ़ियाँ भी हैं। (आकार २२०' × ११५')

इसकी खुदाई से यह बात स्पष्ट ज्ञात होती है कि क्रमिक युगों में इसकी हालत गिरती गई और अन्तिम काल में किसी अज्ञात कारण या अत्यधिक महत्व गिर जाने से यह बहुत विपन्नावस्था में थी।

डी-के हिस्से की एक अन्य विशाल इमारत उल्लेखनीय है, जिसे यात्रियों या पथिकों के लिए पायागार या आवासगृह समझा गया है। इसमें मुख्य बात इसका अंग्रेजी के 'एल' आकार का मण्डप है, जिसमें दीवार से निकले हिस्सों पर छत की भारी धरन टिकती थी या वे स्वयं चारों ओर की वीथी बनाते थे। एक छोटे कक्ष में कुआँ तथा परवर्ती काल में जोड़ा गया शौचालय उल्लेखनीय हैं।

जैसा कि उल्लेख किया जा चुका है कि हड़प्पा तीसरी सहस्राब्दी ई० पू० में रावी पर बसा हुआ था और नगर को किसी भी समय बाढ़ का खतरा हो सकता था। इसमें कोई सन्देह नहीं कि दुर्ग रक्षा के प्रारम्भिक काल में बने विशाल परकोटे का मिट्टी और ईंटों का बंधा या वप्र बाढ़ के पानी से बचाने के उद्देश्य से बनाया गया था। बाह्य प्राचीर पर्याप्त ऊँची थी तथा दुर्ग-द्वार अत्यन्त विशाल था। यद्यपि साधारणतः प्राचीर कच्ची ईंटों की बनी है, परन्तु सम्मुख भाग में जहाँ बाह्य आक्रमण का विशेष भय होता था पक्की ईंटों का प्रयोग किया जाता था। यह चालीस फुट मोटी तथा ३५ फुट ऊँची थी। मोहेजोदडों में भी जिसकी स्थिति द्वीप जैसी है, नदी के निकटतम भाग में प्रागैतिहासिक बंधे के अवशेष मिले हैं।

दोनों ही नगरों में इन पश्चिमी ढ़हों का स्वरूप कोट से घिरे पुरों का है, जिनमें तीस रूढ़ या उससे भी अधिक ऊँचे ईंटें-गारे के चबूतरे पर कई विचित्र रूपरेखा वाली महत्वपूर्ण इमारतें बनी थीं। इनके चारों ओर अन्दर कच्ची तथा बाहर पकाई ईंटों से बनी दीवार रक्षात्मक प्राकार है, जिसमें स्थान-स्थान पर चौकोर अट्टालक तथा विशाल गोपुर द्वार थे। हड़प्पा में ऐसा देखा गया कि विशाल पुर के (४०० × २०० गज) चबूतरे के ऊपर चारों तरफ बने प्राकार में प्रमुख द्वार उत्तर की ओर था और पश्चिम की ओर बने गोपुर को सभ्यता के परवर्ती काल में पूर्णतः

या अशत. बन्द कर दिया गया था। यद्यपि यह निश्चित है कि हडप्पा के विशेष महत्व के भवन जिन्हे राजकीय या सार्वजनिक कहा जायगा इसमें स्थित थे, किन्तु ये प्रायः पूर्णतया नष्ट हो चुके हैं। सौभाग्य से मोहेजोदड़ो में पुर के भीतर बने भवनों का स्वरूप अधिक स्पष्टता से सामने आता है।

मोहेजोदड़ो में भी ऐसी ही रक्षा प्राचीर थी। इस अनुमान की पुष्टि में १९५० में श्री ह्वीलर पर्याप्त प्रमाण उपलब्ध करने में सफल हुए। यहाँ खुदाई में सबसे बड़ी रकावट कुपाण-कालीन बौद्ध स्तूप ने पैदा कर रखी है। अनुमान है, जो सत्य के निकट प्रतीत होता है, कि इस थूहे के नीचे प्रागैतिहासिक भवनों के महत्त्वपूर्ण खण्डहर दबे पड़े हैं। किन्तु परकोटे के भीतर बने हुए अन्य भवनों में महास्नान कुण्ड, अन्नागार, महल, सस्थागार आदि हैं।

महास्नानकुण्ड—मोहेजोदड़ो में स्तूप के पश्चिम सबसे प्रसिद्ध तथा निराली इमारत महास्नान कुण्ड है। इसकी लम्बाई ३६' तथा चौड़ाई २३' है, जिसमें पानी की गहराई ८' रहती थी। इस कुण्ड में उतरने के लिए आमने-सामने (उत्तर-दक्षिण) दोनों किनारों से सीढियाँ बनी हैं, जिसके सोपान ६' से कुछ अधिक चौड़े तथा ८' ऊँचे हैं। प्रत्येक सोपान किनारे पर इस प्रकार उठा हुआ है कि सरोवर के उपयोग के समय उन पर लकड़ी के तख्ते लगाए जाते थे। जहाँ दोनों सोपान मालाओं की परम्परा समाप्त होती है वहाँ पर दोनों ओर कुण्ड की चौड़ाई में १६' × ३६' के चबूतरे बने हैं। सरोवर के चारों ओर १५' चौड़ी भ्रमणी है, जिसके फर्श की बनावट पक्की ईंटों के बने तथा मिट्टी से पटे चौकोर चट्टों की है। उसके आगे एक दीवार थी, जो इस समय पूर्ण भग्नावस्था में है। कुण्ड खाली करने के लिए दक्षिणी-पश्चिमी कोण में एक चौकोर मार्ग था जिसकी छत लकड़ी की आड़ी बल्लियों पर टिकी थी। पश्चिमी तरफ सफाई तथा निरीक्षण की सुविधा के लिए एक प्रवेश मार्ग था। वहाँ से पानी एक नाली द्वारा आगे जाता था, जो २' ४" चौड़ी थी। उसकी पट्टेदार छत इतनी ऊँची है कि सामान्य कद का पुरुष आसानी से बिना झुके जा सकता है। कुण्ड के तीन ओर बने बरादों के पीछे कक्ष-परम्परा में से पूर्व स्थित एक कक्ष में एक बड़ा जल कूप है, जो बाहर तथा भीतर दोनों ओर से सुलभ है। पूर्ववर्णित नालिका से तालाब में कूप का साफ पानी सरलता से भरा जा सकता था और सम्भवतः इसी कारण उसकी नियमित सफाई का प्रबन्ध था।

सरोवर की दीवारे बड़ी सावधानी से निर्मित थी। उनमें किसी भी प्रकार से जल प्रवेश का भय न था। इसमें जुड़ाई खड-चूने से हुई है और ऊपर एक इंच मोटा राल या चूने का पलस्तर चढ़ा है।

कुण्ड के उत्तर तरफ एक जल-प्रणालिका-मार्ग के दोनों तरफ ४-४ की संख्या में स्नान गृह बने हैं, जिनमें स्नान के लिए प्रयुक्त जल, साथ के जल-पथ से जाता था। प्रत्येक स्नानागार (लगभग ६ १/२' × ६') का फर्श पक्का है और सीढियों की परम्परा ऊपर जाती हुई मिलती है यद्यपि ऊपरी मंजिल के कक्ष अब गिर चुके हैं, जिसके अवशेष खुदाई में मिले राख के ढेर से समझे जा सकते हैं। स्नान के लिए ऊपरी कक्षों में रहने वाले विशेष लोग ही सीढी के मार्ग से आ सकते रहे होंगे। इस कक्ष समूह के दक्षिण पूर्व तरफ एक कक्ष में एक बड़ा गोलाकार कुआँ है जो इन स्नानागारों के लिए जल प्रदान करता था।

महास्नान कुण्ड तथा उसके सलग्न स्नानकक्षों से लगे हुए, पश्चिम की तरफ प्रारम्भिक खुदाई से ज्ञात किसी इमारत के ५' ऊँचे पक्के भग्नावशेषों को श्री मार्शल ने "हम्माम" समझा था जिसमें स्नानार्थ जल गरम किया जाता था। किन्तु १९५० में श्री ह्वीलर की देखरेख में की गई समग्र

खुदाई के फलस्वरूप मूलत १५० × ७५ फुट आकार के अन्नागार का भवन प्रकट हुआ, जिसमें दक्षिण की ओर परवर्ती परिवर्धन भी किए गए थे। ह्वीलर के दिए वर्णन तथा सलग्न रूपरेखा के अनुसार इसमें मूलत २७ कोठे थे, जिनमें अन्न भरा जाता था। ईंटों के बने इन कोठारों का आकार यद्यपि बदलता हुआ है, किन्तु फिर भी व्यवस्थित है। उत्तर की ओर बनते समय ही इन्हें बड़ा (लगभग दूना) कर दिया गया था। कोठारों के बीच में बना आवागमन की वीथियों का आढा-तिरछा जाली-नुमा विन्यास हवा के नीचे-ऊपर प्रवहन के विचार से हुआ था। ऊपरी हिस्सा लकड़ी का था और पूर्व तथा दक्षिण की तरफ के हिस्सों में बने लम्बवत् खाचों में सभवतः लकड़ी की सीढ़ी फँसाई जाती थी।

इसके उत्तरी ओर इसी का एक हिस्सा ईंटों का लम्बा चौतरा है, जिससे अनाज उतारा-चढ़ाया जाता था। उसके पश्चिमी किनारे पर भीतर की ओर दबी हुई सधि है, जिसमें बैलगाड़ी आदि वाहन अन्दर पास तक जा सकते थे। इसकी दीवार सीधी है अन्यथा चबूतरे की भीत और अन्य बाहर की ओर पड़ने वाली दीवारें ढालुआँ थी, जो इसे स्वतः एक किले का रूप देती थी।

यह उल्लेखनीय बात है कि यह अन्नागार साथ के महासरोवर के भवन से पहले का था, क्योंकि उसकी मुख्य प्रणाली से अन्नभाण्डागार की जगती का पूर्वी भाग कटने के कारण नष्ट-भ्रष्ट हो गया है।

परकोटे के दक्षिणी भाग में एक विशाल वर्गाकार ६० फुट के भवन का अवशेष प्राप्त हुआ है इसकी छत २० चौकोर खम्भों पर टिकी हुई थी जो पाँच-पाँच के समूह में चार श्रेणियों में विभक्त थे। परवर्ती काल में लोगों द्वारा भवन के स्वरूप में परिवर्तन आदि के कारण भूमिस्थ रूपरेखा अस्पष्ट है। स्तम्भों के मध्य से चार गलियारे उत्तर से दक्षिण जाते थे जिनकी भूमि पर ईंटें बिछाई गई थी। ५'-६" चौड़ी एक पट्टी उत्तर से दक्षिण छोड़ दी गई थी। विद्वानों का अनुमान है कि इन खाली पट्टियों पर लम्बी-लम्बी बेन्चे लगाई जाती थी। मार्शल का सुझाव है कि इस भवन में बैठने की ठीक वैसी ही व्यवस्था श्री जैसी समीप के बौद्ध सघाराम में रही होगी। कुछ विद्वानों के अनुसार यह धर्म-सभा भवन था। अन्य लोगों का विचार इसे "राजकीय आपण" या 'मण्डी' मानने का है। किन्तु इसे राजसभा या सस्थागार मानना उचित प्रतीत होता है।

महाकुण्ड के उत्तरपूर्वी तरफ एक असाधारण रूप से लम्बी इमारत (२३०' × ७५') मिली है, जिसकी पहचान किसी उच्च पदाधिकारी सभवतः मुख्य पुरोहित के आवास की गई थी। वर्तमान अपर्याप्त अवशेषों के आधार पर कोई निश्चित मत देना सभव नहीं। किन्तु निश्चय ही यह एक मजबूत बनी हुई इमारत है, जिसमें ३३' वर्गाकार आगन के तीनों तरफ बने हुए खुले बराण्डे हैं। साधारण ढग की कोठरियों का समूह सम्भवतः मूल भवन से परवर्ती काल का है। इसके उपयोग के बारे में पूरी खुदाई से पूर्व कोई निश्चित निष्कर्ष निकलना कठिन है।

स्तूप टीले के ठीक उत्तर की ओर विशाल अजिर के अवशेष बहुत महत्वपूर्ण और प्रभाव-शाली हैं। इसका केवल थोड़ा-सा भाग ही साफ किया गया है, जिसमें दक्षिणी तथा पश्चिमी भारी भित्तियाँ लगभग ६' ९" मोटी थी। दक्षिणी भित्ति स्तूप ढूँह के नीचे आगे जाती हुई पाई गई है, किन्तु पश्चिमी दीवार काफी भग्नावस्था में है। वस्तुतः किसी समय अजिर का उत्तरी-पूर्वी भाग दीवार के ठीक बाहर लगी हुई मुख्य सड़क और बहुत संभव है साथ ही दुर्ग की प्राचीर लिए-दिए जमीन में धँस गया था। श्री मैके का विचार है कि दुर्घटना पुर के इस भाग को स्पष्टतः ले

बीती और यह सदिग्ध है कि कभी इस महाअजिर की उत्तरी तथा पूर्वी भित्तियों का पता चल सकेगा। स्तूप इह के नीचे गर्भित मंदिर से सलग्न होने के विचार से उन्होंने इसकी तुलना में ऊर में घाटो और नन्नर आवास के बीच स्थित मिलते-जुलते महा अजिर से की है, जिसका उपयोग ऐसा अनुमान है मंदिर की उपज या माल के रूप में आई आय जमा करने के लिए होता था।

### हड़प्पा

जैसा कि कहा जा चुका है, हड़प्पा में ईंटों की लूट-खसोट के कारण दुर्गस्थ इमारतों का कोई भी बुद्धिगम्य स्वरूप सामने नहीं आया। किन्तु उत्खनित भागों से यह स्पष्ट है कि वहाँ भवन-निर्माण पूरी तरह से हुआ है।

दुर्ग के उत्तरी ओर कई अत्यन्त महत्वपूर्ण आगारों और भवनों के अवशेष दृष्टिगोचर होते हैं। इस ओर के बीस फुट ऊँचे टीले की खुदाई से तीन भवन-समूह पहचाने गए हैं। उनमें से दक्षिणी समूह को उत्खननकर्त्ताओं ने 'कर्मकर-आवास' की संज्ञा से अभिहित किया था। वही उत्तर की ओर आगे पाँच वृत्ताकार चबूतरे बने हैं। समीप ही अन्नागार के छोटे-छोटे कक्ष हैं।

दक्षिण की ओर दुर्ग के पार्श्व में बने कर्मकरों के घरों की दो कतारे हैं। प्रत्येक परिवार के निवास के लिए दो कक्ष थे, जिनमें एक आगन जैसा रहा होगा। इनके फर्श अंशतः पक्की ईंटों से पीट कर बने हैं। इन आवासों की एकरूपता से ऐसा ज्ञात है कि ये राजकीय निर्माण थे। मजदूरों के इस मुहल्ले के समीप ही कुछ ऊँचाई पर नाशपाती के आकार की १६ भट्टियों के अवशेष देखने को मिले हैं। इन्हें धातु-गलाने की भट्टी माना जा सकता है।

इन अवशेषों के उत्तर लगभग १०' की गोलाई के प्रायः १५ वृत्ताकार चबूतरे हैं, जिनके मध्य में ओखली जैसे गढ़े बने हुए हैं। इन्हें अनाज कूटकर आटा बनाने के यन्त्र माना गया है। कूटने के लिए लकड़ी के बड़े-बड़े भारी मूसल प्रयुक्त होते थे। इस प्रकार आटा पीसने की पद्धति आज भी कश्मीर और भारत के अन्य भागों में प्रचलित है। इन तथाकथित ओखलों में गेहूँ और चावल के अस्तित्व के सकेत भी मिलते हैं। इनके पास ही खड़े होकर राजकीय मजदूर सामूहिक रूप से अन्न कूटते थे। इसका प्रमाण उनके नगरे पैरो के निशान है, जो आज भी देखे जा सकते हैं। इन ओखलों से १०० गज उत्तर हट कर महा धान्यागार की स्थिति है। यह १६९' लम्बा तथा १३५' चौड़ा विशालकाय भवन है, जो चौड़ाई में बीचोबीच २३' फुट लम्बे रास्ते से दो भागों में बटा है, जिनमें से प्रत्येक में ६-६ बड़े प्रकोष्ठ एक श्रेणी में हैं। प्रत्येक श्रेणी-भाग में १२ दीवारें हैं। प्रत्येक दो दीवारें मिलकर एक (५०' × २०'') प्रकोष्ठ बनाती हैं और प्रत्येक अन्न प्रकोष्ठ दूसरे से ५' चौड़े रास्ते द्वारा पृथक् है। प्रत्येक प्रकोष्ठ में तीन छोटे-छोटे कुएँनुमा गढ़े बने हुए हैं। ये कक्ष ४ फुट ऊँची पीठिका पर बने हैं और इनका प्रवेश द्वार उत्तर की ओर था। अनुमान है कि इस धान्यकोष में अनाज रूप में मिला 'कर' एकत्र किया जाता था, जो नदी की समीप बहने वाली धारा से यहाँ तक सुविधापूर्वक लाया जा सकता था।

### अन्य सन्निवेश

श्री मैके के शब्दों में, 'हड़प्पा वासियों के भवन निर्माण सम्बन्धी क्रिया-कलापों का एक अन्य स्वरूप श्री न० गो० मजूमदार के द्वारा किए गए सिंध और बलोचिस्तान सीमा के दो स्थलों के परीक्षण से प्रकट हुआ था। यहाँ चट्टानी क्षेत्र पर दो बड़े सन्निवेश थे। प्रत्येक भारी पथरी किलेबन्दी से रक्षित था। इन दो स्थलों का अभी तक सम्यक् सर्वेक्षण नहीं हुआ है, किन्तु ऐसा

प्रतीत होता है कि कम से कम एक अनंगढ ढोको की दुहरी दीवार से रक्षित था । दूसरी जगह दीवार पत्थर में स्थूल रूप से गढ़े (आकार में  $2 \times 1 \times 1$  फुट के) खण्डों की बनी थी । यह दूसरा किला, अली-मुराद, आसन्न कीरथ शृङ्खला में अबतक निरंतर चलने वाले दर्रे का नियंत्रण करता है और इसका वहाँ होना इस बात का अतिरिक्त प्रमाण उपस्थित करता है कि प्राचीन सैधव नगरो को बलूचिस्तान के कबीलो से भय बना रहता था ।

### लोथल

सिंधुघाटी के निवासियों को किसी कारणवश बहुत संभव है आक्रमणों के दबाव में अपने मूल अधिकृत अधिवास को छोड़कर नीचे दक्षिण की ओर उतरना पड़ा । उनकी सभ्यता के अन्तिम काल में गुजरात-काठियावाड़ का ही प्रदेश उनका सन्निवेश था । कला के इतिहास की दृष्टि से लोथल का अत्यन्त महत्त्व है और प्रायः उसे इस प्रदेश में हड़प्पा सभ्यता का सबसे पहला अधिस्थल माना जाता है ।

समुद्र की सतह के अक्सर बढ़ जाने के कारण आबादी को डूबने से बचाने के लिए यह आवश्यक था कि सामान्य बाढ़ के स्तर से ऊँचाई पर मकान बनाए जायँ । इसके लिए कच्ची ईंटों के चबूतरे पर मकान बनाए गए थे । ध्यातव्य है कि हर बार जब भी बाढ़ के द्वारा क्षति पहुँचती थी, चबूतरो की ऊँचाई बढ़ाई जाती थी और पुनः घर बसाए जाते थे । इस तरह की चार बाढ़ों के अवशेष हैं, जिनमें संभवतः चौथे और अंतिम विनाश के फलस्वरूप लोगों को स्थान छोड़ कर दूसरी जगह जाना पड़ा ।

इन चबूतरो के अतिरिक्त लोथल की खुदाई से सामने आए महत्वपूर्ण अवशेष एक ईंट पकाने के भट्टे के प्रतीत होते हैं । यह  $1.5$  फुट ऊँचे  $1.80' \times 1.60'$  के चबूतरे पर बना हुआ है । उसमें धूप में सूखी ईंटों के  $12$  घनाकार चट्टे हैं जो तीन-तीन चट्टों की चार पाँतों में लगे थे । दो चट्टों के बीच में लगभग पौने-तीन फुट की जगह छूटी हुई है । चट्टों की पार्श्व तथा ऊपरी सतह आग में पकने से लाल हो गई है । इन चट्टों के साथ ही छूटी नालियों से मिट्टी के पके ढोके, गोलियाँ, टुकड़ों के साथ-साथ अजधला कोयला और राख का ढेर पाया गया था । इन्हीं में से एक नाली में  $75$  महत्वपूर्ण ठप्पे भी मिले थे । अनुमान है कि इस भट्टे का प्रयोग बड़ी तादाद में मिट्टी की चीजे पकाने के लिए होता था ।

$1955-56$  की खुदाई से लोथल ताम्रयुगीन बड़े बन्दरगाह के रूप में सामने आता है, जहाँ अन्य खण्डहरों के साथ एक विशाल गोदी मिली है । इसका आकार विषम-समचतुर्भुज जैसा है, जिसके पूर्वी तथा पश्चिमी पुश्ते  $710'$  लम्बे थे तथा उत्तरी और दक्षिणी क्रमशः, लगभग  $128'$  तथा  $116'$  लम्बाई के हैं । इसके बंधों की अधिकतम ऊँचाई  $18'$  तक है । इसकी रचना ऐसी की गई थी कि पानी के चढ़ाव के समय पूर्वी ओर के रास्ते से जहाज बन्दर के भीतर आ सकते थे और उतार के समय प्रवेश के पास बना हुआ नीचा बंधा पानी रोक रखता था । दक्षिण की तरफ अधिक पानी के निकास के लिए एक उत्क्रमण कुल्या है, जिसके मुहाने पर दरवाजे फसाने के खाचे बने हैं । अन्त में सिरे पर बनी सीढ़ीनुमा में केड द्वारा इच्छित स्तर तक पानी रोक रखने की सुविधा भी है ।

किसी समय समुद्री जहाजों के समुचित परिवहन को संभव बनाने वाली यह गोदी इस बात का प्रमाण है कि लोथल ताम्रयुगीन एक बड़ा बन्दरगाह था, जिसका सैधव लोगों की सभ्यता के सामुद्रिक तथा भूमिगत प्रगजन में अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान था ।

## संस्कृत-साहित्य की पृष्ठभूमि और विशिष्टता

डॉ० विद्यानिवास मिश्र

संस्कृत भाषा में न केवल भारत के इतिहास, दर्शन, प्राचीन विज्ञान, सौन्दर्यबोध और अतीन्द्रिय अनुभव की निधि है, उसमें विश्व-मानव की अद्वितीय उपलब्धि है और वही वेद है। संस्कृत भाषा का इतिहास बहुत ही विवादग्रस्त विषय रहा है, पर एक बात असंदिग्ध है कि संस्कृत जीवित भाषा थी और कई मानों में भारतीय जीवन के गम्भीर एवं पवित्र क्षणों में आज भी वह एक जीवित माध्यम के रूप में प्रयुक्त है। संस्कृत नाम प्राकृत का विरोधी नहीं है जैसा कि पश्चिम के विद्वानों ने समझ रखा है, प्राकृत सहज, संस्कृत गढ़ी हुई। वस्तुतः प्राकृत का अर्थ है प्रकृति (संस्कृत) से उद्भूत; जैसा कि वररुचि ने प्राकृत-प्रकाश के प्रारम्भ में लिखा है। इसलिए यदि संस्कृत प्रकृति है तो वह प्राकृत या किसी अनगढ़ भाषा का परिमार्जित या कृत्रिम रूप कैसे हो सकती है? वस्तुतः संस्कृत नाम इसके बोलने वालों के संस्कार-केन्द्रित जीवन का प्रमाण है। वाणी की शक्ति और उसके संस्कार पर प्रारम्भ से ही बल दिया गया है। संस्कार का अर्थ कृत्रिम प्रक्रिया नहीं, बल्कि जीवन के गहन प्रयोजन की योग्यता पाने की सहज प्रक्रिया है। जब कालिदास ने 'संस्कारवत्येव गिरा मनीषी' यह उपमा दी तो इसी शक्ति की ओर इंगित किया। वैसे यह भी सही है कि संस्कृत नाम प्राचीन नहीं है। स्वयं पाणिनि ने छन्दस् और भाषा (और पतञ्जलि ने लौकिक और वैदिक भाषा) का प्रयोग किया है। संस्कृत इन दोनों के लिए सामान्य अभिधान है और बाद में देववाणी के नाम का प्रचलन भी इसमें निहित ज्ञानराशि के महत्व के कारण हुआ। वस्तुतः छन्दस् और भाषा एक ही भाषा की दो अवस्थाएँ हैं। जब छन्दस् में निहित साहित्य रहस्य और पवित्रता के प्रभामण्डल से आवृत हो गया तो उस भाषा को ही लोकातीत भाषा या परोक्ष जगत् या अतीन्द्रिय अनुभव या रहस्य की भाषा कहा जाने लगा। यह धारणा भी भ्रान्त है कि पाणिनि ने संस्कृत को बाँधा। तीसरी-चौथी शताब्दी में संस्कृत की उत्तराधिकारिणी भाषाओं का प्रचार प्रारम्भ हुआ। ये भाषाएँ संस्कृत की ही प्राच्य, उदीची, मध्य आदि अनेक विभाषाओं से उद्भूत हुईं। अशोक के अभिलेखों की विभाषाओं का भेद भी यह प्रमाणित करता है कि उत्तर-पश्चिम भारत की भाषा की वर्णसंघटना संस्कृत के बहुत समीप थी। मध्य विभाषा की रूप-संघटना भी संस्कृत के बहुत समीप थी, पर प्राच्य विभाषा की वर्णसंघटना और रूपसंघटना दोनों ही संस्कृत से अपेक्षाकृत दूर हो गई थी। इसी कारण पूर्व के वैयाकरण पतञ्जलि को यह चिन्ता हुई कि शिष्ट जन की भाषा के रूप में जो भाषा सीमित हो गई है उसकी रक्षा कैसे की जाय। पर यह स्मरण रखना चाहिए कि उन्होंने भी 'रक्षार्थं वेदानामध्येयं व्याकरणम्' ही कहा। यह नहीं कहा कि लोकभाषा की रक्षा के लिए व्याकरण का अध्ययन जरूरी है।

यहाँ इस चर्चा का विस्तार अपेक्षित नहीं है, केवल इतना ही कहना प्रासंगिक होगा कि पाणिनि ने जिस भाषा का वर्णन किया वह भाषा शिष्ट जीवन में यदि प्रतिमान बनी तो यह इतिहास



की प्रक्रिया थी, पाणिनि का प्रयोजन नहीं था। यह भी स्मरण रखने की बात है कि पाणिनि के सामने भाषा का बोला जानेवाला रूप भी उपस्थित था। वही रूप भारत के प्राचीन जीवन में महत्वपूर्ण था भी, सत्य-क्रिया (पालि में सच्चकिरिया) का प्रमाण के रूप में ग्रहण भी इसीकी पुष्टि करता है। संस्कृत भाषा, लोकभाषा जब न भी रही तब भी, लोकसमादृत भाषा बनी रही। वह धार्मिक-संस्था, शासन या चिन्तन की भाषा तो गौण रूप से रही, मुख्य रूप से वह सामान्य जन के जीवन को संस्कार देनेवाली भाषा के रूप में विकसित होती रही। यदि ऐसा न होता तो जिन लोगों ने आग्रहपूर्वक इसकी अवहेलना पहले की थी वे भी दो-तीन शताब्दियों में अपनी भूल मानकर संस्कृत के माध्यम से अपने मत का प्रचार क्यों करते? संक्षेप में हम वैदिक संस्कृत और लौकिक संस्कृत यह भेद न स्वीकार करके संस्कृत की तीन अवस्थाएँ मानते हैं : छन्दसु, भाषा और शिष्ट भाषा। भाषा में सहज क्रम से जो परिवर्तन होते हैं वे परिवर्तन शिष्ट भाषा में यद्यपि कम हुए हैं, पर इतने हुए हैं कि यह सलक्ष्य हो जाता है कि उनकी सघटना वही नहीं है जो कि पाणिनि की भाषा की थी।

संस्कृत भाषा के बारे में इतनी सूचना दे देने के बाद यह आवश्यक हो जाता है कि उसे बोलनेवाले समुदाय के बारे में भी जानकारी दी जाय। जातीय आधार पर यह सप्रमाण कहा जा सकता है कि यह समुदाय एकजातीय नहीं था। इसमें अनेक जातियों, जनो और स्तरो का प्रारम्भ से ही सम्मिश्रण था। अथर्ववेद के पृथिवी सूक्त में ही इस नानात्व की सूचना है। इसलिए हम आर्य शब्द का व्यवहार ही जातिवाचक अर्थ में उचित नहीं मानते। इस शब्द का व्यवहार सदैव ही श्रेष्ठ या आदर्शपरायण अर्थ में अर्थात् गुणवाचक अर्थ में होता रहा है। आर्य होने के लिए द्रविड़, मगोल, नाडिक या कोल किसी एक रक्त का होना न होना महत्व नहीं रखता रहा है, आचरण ही आर्यत्व का विवेचक रहा। इसलिए हम वर्ग या समुदाय के अर्थ में इस शब्द के व्यवहार को (यद्यपि यह मत १०५ वर्षों से प्रचलित रहा है) उचित नहीं मानते। उक्त समुदाय के बारे में भौगोलिक सीमा जरूर निर्धारित की जा सकती है। इस भौगोलिक सीमा का क्रमशः उत्तर-पश्चिम भारत और मध्य देश से आगे प्राच्य और दक्षिण भारत तक और कालान्तर में बृहत्तर भारत तक विस्तार हुआ। पर सुदृढ परम्परा भारत की भारतीय उपमहाद्वीप में ही अधिक काल तक सुरक्षित रही। इसका कारण यह नहीं था कि इस भाषा की मर्यादा राज्य की मर्यादा से नियन्त्रित थी, न यही था कि वह किसी एक या एक से अधिक धार्मिक विश्वास से ही नियन्त्रित थी। इसका वास्तविक कारण यह था कि यह आचरण के कुछ सर्वस्वीकृत मानों से मर्यादित थी।

संस्कृत बोलनेवाला समुदाय संस्कृत था। इसीलिए संस्कृत देश, काल, जाति की विश्वास की सीमाओं में कभी बँधी नहीं रही। उसने मुक्त रूप से द्रविड़ भाषाओं से शब्द लिये, कोल-परिवार की भाषाओं से शब्द लिये तथा कुछ शब्द मगोल-परिवार की भाषाओं से लिये, उसी प्रकार जिस प्रकार भारतीय जीवन में अनुष्ठान की बीसों प्रक्रियाएँ अनेक स्रोतों से आयी, पर सभी संस्कृत हो गयी।

संस्कृत-भाषी समुदाय की तीसरी विशेषता थी ज्ञान की निरन्तर खोज के लिए आग्रह। जिन लोगों ने वेद का प्रामाण्य माना उन्होंने वेद को ज्ञान का स्रोत माना, ज्ञान का पूरा विस्तार नहीं और इसीलिए प्रत्येक उपलब्धि को उस स्रोत तक सूत्रबद्ध देखने की उन्होंने कोशिश की। उनका आग्रह ज्ञान की निरन्तरता का आग्रह है, कूटस्थता का नहीं। जिन्होंने वेद का प्रामाण्य



स्वीकार नहीं किया उन्होंने भी इस निरन्तरता की ही स्थापना के लिए (दूसरे शब्दों में परम्परा) नेयार्थ और नीतार्थ शास्त्रा के दो प्रकार के वचन माने और नये अन्वेषण को प्राचीन अन्वेषण में जोड़ने का एक नया मार्ग (या बहाना) ढूँढ निकाला। पर मानते सब रहे कि ज्ञान में प्रतिष्ठा पाये बिना जीवन में कोई मान-प्रतिष्ठा नहीं पा सकता। इसीलिए शास्त्रार्थ के द्वारा मत-परिवर्तन का इतिहास विश्व में यही पर सबसे अधिक है। इसका अवश्यभावी प्रभाव ज्ञान की अभिव्यक्ति के माध्यम (भाषा) के विकास पर भी पड़ा। शब्दों का तथा शब्द के अवयवों का अर्थ इसीलिए संस्कृत में बहुत परिच्छिन्न होता गया है। शब्द की तीन प्रकार की शक्तियों का अन्वेषण भी ज्ञान की इस आवश्यकता की पूर्ति के लिए हुआ। व्याकरण को छ. वेदांगों में मुख्य भी इसीलिए माना गया। भाषा में इसीके कारण बहुत कसाव आया।

संस्कृत-भाषी समुदाय की चौथी विशेषता है वाचिक परम्परा में विश्वास। यह बात चीन के सन्दर्भ में अधिक आसानी से समझी जा सकती है। चीन का इतिहास लिखित परम्परा का रहा है, वहाँ भाषा बदली है; लिखित संकेत नहीं बदले हैं। इसीलिए जो लिखा है वही उनके लिए नित्य है। शब्द जो बोला जाता है वह उस नित्य की अधूरी अभिव्यक्ति मात्र है, क्योंकि वह इतिहास बतलाने में समर्थ नहीं है, विशेष करके प्रतीकग्रहण का इतिहास बतलाने में। इसके विपरीत भारत में जिस रूप में मन्त्र का उच्चारण प्रत्येक शाखा में हुआ उस रूप में उसे सुरक्षित करने का प्रयत्न जो अद्यावधि होता रहा है वह यही प्रमाणित करता है कि बोले जानेवाले शब्द का महत्व भारतीय जीवन में बहुत अधिक रहा है। सामाजिक जीवन में भी वचन का मोल सबसे ज्यादा आँका जाता रहा है। वेदों का दर्शन श्रुति के द्वारा है, शब्द आकाश का गुण है, अनादि निधन है, जगत् उसका विवर्त है, साधनों में सबसे अधिक परिष्कृत है, शिव की शक्ति है, यज्ञ का साधन है, देवत्व का वाहक है आदि-आदि मान्यताएँ वाचिक परम्परा के महत्व को ही प्रतिपादित करती हैं। इन्हीं मान्यताओं के कारण वाणी के परिष्कार के ऊपर भारतीय शिक्षा के इतिहास में सर्वाधिक, सर्वदा, सबसे अधिक ध्यान दिया जाता रहा है। जो लोग अक्षर-ज्ञान नहीं रखते थे वे भी भाषा के उच्चारण और प्रयोग में ऊँचा प्रतिमान स्थापित करने की कोशिश करते रहे हैं। संस्कृत भाषा में अर्थगर्भता के साथ-साथ निरन्तर साधना के कारण सहजता है। सामर्थ्य का बहन करते हुए भी उसमें पृथगर्थता पर बल है। समासों को ग्रहण करते हुए भी वाक्य-विन्यास की स्पष्टता है, वाणी के संस्कार के ऊपर इतना अधिक ध्यान देने के कारण ही।

संस्कृतभाषी समुदाय की पाँचवी मुख्य विशेषता है जगत् के साथ उसकी समरसता। प्रत्येक संस्कृति-समुदाय ने अपने परिवेश के प्रति एक निश्चित दृष्टि रखी है और उस समुदाय का इस दृष्टि के अनुसार आचरण भी नियमित होता है। पर इससे यह न समझना चाहिए कि यह दृष्टि समुदाय के प्रत्येक व्यक्ति में प्रत्येक समय सलक्ष्य होती है। इस दृष्टि की सबसे अधिक शक्तिशाली अभिव्यक्ति काव्य-साहित्य में मिलती है। परिवेश के दो अंग हैं—सामाजिक परिवेश और वस्तु-जगत् का परिवेश। वस्तु-जगत् में भी प्रकृति और मनुष्य की निर्मिति के दो विभाजन किये जा सकते हैं। भारतीय संस्कृति में इन दोनों प्रकार के परिवेशों के साथ समरसता की दृष्टि पाई जाती है। समरसता पाने के लिए यत्न इसलिए प्रखर नहीं है कि समरसता को सिद्ध पदार्थ माना गया है, साध्य नहीं। बल है समरसता के मार्ग में जो बाधाएँ हैं, जो आवरण हैं उनको दूर करने पर। इसीलिए सघर्ष परिवेश के साथ नहीं है, परिवेश के अज्ञान के साथ है। इस समरसता की दृष्टि

का दूसरा प्रभाव यह है कि इस समता को महत्व न देकर तादात्म्य को महत्व दिया गया है। इसी तादात्म्य को मिथुनीभवन के द्वारा भी प्रतीत कराया गया है जैसे—आकाश और पृथ्वी के मिथुनीभवन से अग्नि या प्रकाश का उद्भव है, उसी तरह मन और वाक् के मिथुनीभवन से सकल्प का उदय है। तन्त्रो में इसका और अधिक विस्तार हुआ है और भक्ति में इसीका रसोद्रेक भी हुआ। इसी मिथुनीभवन की बाधा पर आक्रोश व्यक्त करते हुए वाल्मीकि ने कहा—

• मा निषाद प्रतिष्ठा त्वमगमः शाश्वतीः समाः ।

यत्क्रौञ्चमिथुनादेकमवधी काममोहितम् ॥

इसीकी अभिव्यक्ति कालिदास के मेघदूत में हुई है जिसमें मेघ को प्रकृति-पुरुष के रूप में देखा गया है और विद्युत् से उसके वियोग न होने की कामना की गयी है।

संस्कृतभाषी समुदाय की छोटी विशेषता है स्वातन्त्र्य की परिकल्पना। 'आत्मार्थ पृथिवी त्यजेत्' का उच्चतम आदर्श पृथिवी के तिरस्कार के लिए नहीं है, वह आत्मा को आत्मा में पूर्ण रूप से अवस्थित करने के लिए है। स्वातन्त्र्य का अर्थ 'पर' का लोप नहीं है, बल्कि 'स्व' का विस्तार है। जिस स्वात्मायतन विश्रान्त-प्रतिभा की कल्पना अभिनवगुप्त ने की है वह अखण्ड बोध की कल्पना है, यह स्वतन्त्रता की कामना 'स्व' की सीमा से है, 'पर' से नहीं। इसीलिए कोरे बौद्धिक ताटस्थ्य में और इस स्वातन्त्र्य में बहुत बड़ा अन्तर है। अनुभव की सार्थकता उसकी बौद्धिकता में नहीं स्वस-विद्विश्रान्ति में है। इसीलिए स्वातन्त्र्य में जितनी भी बाधाएँ हो सकती हैं उनको क्रमिक स्तरों में इस तरह रखा जा सकता है कि उत्तरोत्तर पहली बाधा का खण्डन अपने आप होता चलता है और अपने-अपने स्तर पर वह बाधा कितनी भी बड़ी क्यों न लगे, अपने उच्चतर स्तर पर एकदम ध्वस्त हो जाती है। इन बाधाओं से मुक्ति एकाएक पाने की कामना भी इसीलिए नहीं की जाती और इसीलिए इन बाधाओं का निवारण वर्जन के द्वारा नहीं, उन्नयन के द्वारा किया जाता है। यही कारण है कि जीवन की एक अखण्ड दृष्टि इस संस्कृत-भाषी समुदाय में मिलती है।

अन्तिम विशेषता है परोक्षप्रियता। ब्राह्मणों में देवताओं को 'परोक्षप्रिय' कहा गया है। ब्राह्मणों में वर्णित 'पुष्करपर्ण', जो अग्नि या वसिष्ठ का जन्मस्थान है और इसीलिए जो समस्त भूत का आधार है, वनस्पति जगत् का पुष्करपर्ण नहीं है। वनस्पति जगत् का पुष्करपर्ण केवल एक निर्देश है परोक्ष पृथ्वी के लिए। यज्ञ या उपासना की प्रक्रिया में जब तक परोक्ष के इस सन्दर्भ को नहीं देखा जाता तब तक उसका ठीक अर्थ नहीं लग सकता। कला में भी इसीका अर्थविस्तार हुआ है। जैसा कि कुमारस्वामी ने कहा है—“कला का कमल ऐन्द्रिय-अनुभव का कमल नहीं है, यह परोक्ष है उनके लिए जो कला की समझ नहीं रखते। वनस्पति जगत् के कमल के बहुत से अनुषंग इसीलिए कमल प्रतीक में नहीं मिलते—दूसरे शब्दों में, यह कमल अधिदैवत है, प्रत्यक्ष नहीं।” परोक्षप्रियता ने ही प्रतीक का आग्रह संस्कृत-भाषी समुदाय की संस्कृति में ला दिया है। ऐसा नहीं है कि दूसरी संस्कृतियों में यह बात न हो पर जितने विस्तार में और जितना बल देकर यह आग्रह इस संस्कृति में मिलता है उतना अन्यत्र नहीं। परोक्ष का अर्थ अबुद्धिगम्य नहीं है, है केवल अतीन्द्रिय। इसीलिए संस्कृत-साहित्य का आपात मूल्यांकन करते समय यह आग्रह उबानेवाला लगता है। पर जब हम उसके प्रयोजन पर ध्यान देते हैं तो यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रतीक-प्रतीयमान सम्बन्ध ही अर्थ का द्वार है, इसीलिए वह साहित्य का प्राण है।

संस्कृतभाषी समुदाय की उपरिलिखित विशेषताएँ शायद आशंसापरक ही अधिक लगे, पर

इसका अर्थ यह नहीं है कि हम उसकी दुर्बलताओं पर पर्दा डालना चाहते हैं। वे दुर्बलताएँ जहाँ साहित्य में प्रतिबिम्बित हुई हैं वहाँ इनका उल्लेख किया जा सकता है। पर यहाँ तो वैशिष्ट्य बतलाना उद्देश्य था, चाहे वह कितना भी विरल क्यों न हो। इस वैशिष्ट्य के ही कारण संस्कृत-साहित्य में एक ऐसा आकर्षक गुण है जो उसे पश्चिमी साहित्य से विलग करता है। इस विलगाव के मुख्यतः पाँच प्रकार हैं।

पहला प्रकार है अर्थग्रहण का। वस्तु-जगत् का दर्शन किसी एक श्रोत्रसे करने का यत्न संस्कृत-साहित्य में नहीं है। वस्तु-जगत् जिस रूप में अनुभव करनेवाले रचनाकार या सहृदय के मन में है, उन्ही रूप में वह साहित्य में अभिव्यक्त किया गया है। इसलिए साहित्य का अर्थ न तो काल्पनिक है न वास्तविक। वह एक शब्द में कहा जाय तो अनुभविक है। यह स्मरण रखने की बात है कि बल जगत् के अनुभूत होने पर नहीं, बल्कि अनुभविता के उस जगत् में होने पर है। यही कारण है कि कभी-कभी जगत् का चित्र बहुत गणितात्मक सा लगने लगता है। सौन्दर्य के वर्णन भी ऊपरी दृष्टि में लकीर में बँधे दिखते हैं। गहराई में जाने पर ही यह पता चलता है कि ऐसे वर्णनों में बँधे उपमान केवल साधना का काम देते हैं। वे माध्यम मात्र हैं जिनके सहारे 'इदमित्यम्' रूप में अनिवर्चनीय अनुभविता व्यक्त होती है। वे बार-बार दुहराए इसलिए जाते हैं कि अर्थग्रहण करनेवाले को बाहर के वैशिष्ट्य पर अधिक भटकना न पड़े। इसका सबसे बड़ा प्रमाण है ध्यान-मुद्राओं को व्यक्त करनेवाली मूर्तियाँ। इन मूर्तियों में कौन आयुध किस हाथ में होगा; नेत्र, हाथ और पैर की मुद्रा किस प्रकार की होगी; शरीर का भग (लोच) किन-किन जोड़ों पर होगा; उष्णीश की रचना किस प्रकार की होगी और पार्श्ववर्ती या अधोवर्ती अनुचर और बाहन कौन से होंगे, इन सबकी निश्चित व्यवस्था है। वह व्यवस्था शिल्प, नृत्य, नाट्य, साहित्य, धर्म-साधना, सर्वत्र सर्वमान्य है। कलाकार की प्रतिभा की परीक्षा इन निश्चित विधानों में ही नूतन अर्थ को अच्छी तरह अभिव्यक्त करने में है। इस प्रकार प्राचीन भारतीय साहित्य और कला में अर्थ न तो अगविशेष में केन्द्रित है और न ऐन्द्रिय-ग्रहण में सीमित। वह अर्थसंवेदन से शब्दाकाश में फेका गया प्रतिक्षेप है।

दूसरा उल्लेखनीय प्रकार है दिक्कालातीत बोध। पश्चिमी साहित्य में स्वभावतः एक गृहीत क्षण मिलेगा या विद्युल्लेखा की एक कौंध मिलेगी या दूसरे शब्दों में, काल की सीमा की सजगता मिलेगी और देश के वैशिष्ट्य का आग्रह। पश्चिम का साहित्य इसीलिए ऐतिहासिकता से ग्रस्त है। वह ईश्वरपुत्र ईसामसीह को भी ऐतिहासिकता से मुक्त नहीं कर पाया। प्राचीन भारतीय साहित्य में इतिहास और 'मिथ' पर्यायवाची हैं और साहित्य के आराध्य जन इसीलिए इतिहास से मुक्त हैं। इसीलिए वाल्मीकि के राम और भवभूति के राम में कोई विरोध नहीं है; क्योंकि राम इतिहास-निरपेक्ष व्यक्ति हैं। वे निरन्तर सत्य हैं। इसीलिए भारतीय साहित्य में एक क्षण पर नहीं, क्षणों की सन्तानवाही धारा पर और जीवन के गतिशील प्रवाह पर बल है। कमल और हंसमिथुन की पट्टिका के द्वारा कला में और अनेक जन्म-जन्मान्तर तक चलनेवाले व्यापार के द्वारा कला-साहित्य में, एक प्रदीप से प्रवर्तित होनेवाले दूसरे प्रदीप की शृंखला के द्वारा काव्यों में इसीकी अभिव्यक्ति की गयी है। जिसको पश्चिमी आलोचक ऐतिहासिक बोध का शोचनीय अभाव कहते हैं वह संस्कृत साहित्य की कमजोरी नहीं, इस माने में, शक्ति है कि इतिहास का मूल्य सूचना देने तक सीमित है और साहित्य का प्रयोजन सूचना से ऊपर उठना है। प्रायः जो सूचनाएँ निष्कर्ष के रूप में निकाली भी जाती हैं और

जिनके आधार पर वैदिक युग, महाभारत युग, रामायण युग जैसे वर्गीकरण कर लिये जाते हैं वे स्वयं से सूचनाएँ नहीं हैं, कम से कम कालविशेषबद्ध सूचनाएँ तो नहीं ही हैं। युग-विशेष का वातावरण कहना भी जहाँ अभिप्रेत है वहाँ युग काल का बोधक नहीं, वृत्ति का बोधक है। ऊपर जो कहा गया है उसका अभिप्राय यह नहीं कि कालचक्र की एकदम उपेक्षा ही सस्कृत-साहित्य में है। इसके विपरीत वहाँ कालचक्र के प्रवाह की बहुत प्रखर अभिव्यजना मिलती है, क्योंकि वह प्रवाह मानव-जीवन के प्रवाह से सुस्पृक्त है। ऋतुचक्र का, सवत्सर का जीवन के साथ एकीकरण है, क्योंकि दोनों ही यज्ञ के साधन हैं और सारा जगत् यज्ञ की प्रक्रिया है। जो यज्ञ नहीं मानते वे धर्मचक्र मानते हैं। हाँ, काल को एकदम अलग स्वतन्त्र और निरपेक्ष माननेवाले दर्शन भी कम हैं और साहित्य-साधक तो और भी कम। इसी प्रकार लैडस्केप में जिस दिक्सीमा का रहना आवश्यक है उसका प्रायः अभाव-सा ही सस्कृत-साहित्य में मिलता है। जैसे भारतीय शिल्प और चित्रकला में प्राकृतिक पृष्ठभूमि का चित्रण होता है वैसे ही साहित्य में भी प्रकृति-वर्णन मूल वर्णन से अलग न होकर उसके शीर्षस्थ रहता है। कारण यह है कि प्रकृति-वर्णन का उद्देश्य वस्तु को उतना उभारना नहीं है जितना कि उसको ओतप्रोत करना। दूसरे शब्दों में, अगर कहा जाय कि उसमें खण्ड-दृष्टि नहीं है, जीवन, धर्म, ईश्वर, ससार या प्रकृति की कोई अलग सीमा नहीं है। एक ही सत्ता के ये विभिन्न पहलू हैं। प्रकृति व्यवहार में जड़ नहीं है और वह भी चैतन्य से उतनी ही ओतप्रोत है जितना कि मनुष्य। साथ ही प्रकृति चरमसाध्य भी नहीं है। प्रकृति के अन्दर इसीलिए रमकर भी, उससे ग्रहण कर भी, उसको अपने में अधिष्ठित कर भी अपने चैतन्य से उसको प्रक्षालित करने का चैतन्य सस्कृत-साहित्य में वर्तमान है। प्रकृति के दान से सन्तुष्ट रहना सस्कृत-कवि ने नहीं सीखा। यह तो देश का एक अर्थ हुआ। शुद्ध भौगोलिक अर्थ में भी देश का बोध एक सीमा के रूप में न होकर सीमातीत विश्व के सद्गुण अभिव्यक्ति के रूप में है। हिमालय भारत का मानदण्ड नहीं है, पृथ्वी का मानदण्ड है। गंगा उत्तर भारत की नदी नहीं है, तीन लोको में प्रवाहित होनेवाली शुचिता की धारा है। विन्ध्याटवी भारत की ही मेखला नहीं, समस्त भूमण्डल की मेखला है। भारत का निर्धारण प्राचीन सस्कृत-साहित्य में केवल कुछ भौगोलिक नामों की सूचियों से नहीं। निर्धारण है एक विशाल कुल की कल्पना के द्वारा जिसमें पर्वत-नदी से लेकर देव-किन्नर तक, पशु-पक्षी से लेकर वनस्पति तक सभी बराबर के साक्षीदार हैं। भारत की सीमा का निर्धारण मुख्यतः आचरण और आचरण में एकान्त निष्ठा से है। इसी कारण वह तप और कर्म की भूमि है। वह एक सदैव चढ़ा हुआ धनुष है, जगती हुई यज्ञ-देवी है। वह भौगोलिक आकार से काफी ऊपर उठा हुआ मानवीय विश्वास का आकार है।

तीसरा प्रकार है पुरुषवाद। यह पुरुषवाद मानववाद से इस माने में भिन्न है कि पुरुष संज्ञा से बोध मनुष्य मात्र का न होकर देव, असुर, यक्ष, गन्धर्व, विद्याधर, पशु, पक्षी, वनस्पति—इन सभी चैतन्य, प्रवहमान पिण्डों का होता है और इन सबमें एक अखण्ड प्रवाह देखना ही सस्कृत-साहित्य का परम पुरुषार्थ है। इसी दृष्टि से भागवत में यह कहा गया—

न यद्वचश्चित्तपदं हरेर्यशो जगत्पवित्रं प्रगृणीत कर्हिचित् ।

तद्वायस तीर्थमुषन्ति मानसा न यत्र हंसा निरमन्युश्चिक् क्षयाः ॥

वह वाणी व्यर्थ है जिसने जगत् को पवित्र करनेवाले हरि की कीर्ति-गाथा नहीं गायी। उस काव्य में कौओं के काँव-काँव का बसेरा भले हो जाय मानसावगाही हंसों का लीला-केन्द्र नहीं हो सकता।

इसके पीछे निहित अर्थ वस्तुतः यह है कि शब्दार्थ की रमणीयता व्यञ्जक है अनन्तता और अखण्डता की यशोगाथा की। पुरुषवाद का अर्थ है लोकातीत विराट् पुरुष की प्रतिष्ठा। वह पुरुष हव्य, होता और आहुति—तीनों एक साथ है। कश्मीर शैवदर्शन की भाषा में प्रमाता, प्रमेय और प्रमाण तीनों एक साथ हैं। भक्ति की भाषा में उपास्य, उपासना और उपासक तीनों एक साथ हैं। मानववाद तो इस पुरुषवाद का एक वामन रूप है जो अभिमानी को छलने भर को है। कहा जा सकता है कि यह पुरुष संस्कृत-साहित्य में भी बहुत विरल है, क्योंकि संस्कृत-साहित्य में राजवशो के वर्णन हैं, भौतिक जीवन के विलास हैं, विषय-वासना हैं। इन सबमें कहाँ तक पुरुषवाद का अर्थ खींचतान कर निकाला जा सकता है। इस शंका का समाधान यह है कि पुरुषवाद की यह कल्पना सुख-दुःख, राग-द्वेष, ऐन्द्रिय-इन्द्रियातीत जैसे द्वन्द्वों की कल्पना से ऊपर है। इन द्वन्द्वों का अस्तित्व काव्यास्वाद से भिन्न धरातल पर स्वीकार करते हुए भी काव्यास्वाद के धरातल पर काव्यास्वाद में ही विलीन कर दिया गया है। यही संस्कृत साहित्य-शास्त्र का रसवाद है। रस के व्यञ्जक पदार्थ इस जगत् के हैं, सामान्य अनुभव के हैं और तब भी उनसे जो व्यञ्जना होती है वह इस जगत् की सीमा के विगलन रूप में होती है। जब तक काव्य इस व्यञ्जना को देने में समर्थ नहीं है तब तक वह उत्तम नहीं कहा जा सकता। रस मौलिभूत प्रयोजन है। वस्तु या नेता इसके साधन हैं। बहुधा रस कहने से चित्तवृत्ति का जो बोध होता है वह आभास मात्र है और जहाँ आभास नहीं है वहाँ रसता की प्राप्ति नहीं है। ऐसे स्थल साहित्य में काफी मिलते हैं। रस के स्थल से संख्या में ज्यादा ही मिलते हैं पर इससे रस की मूर्धन्यता में कोई क्षति नहीं होती, क्योंकि ये असफलताएँ अप्राप्त सफलता की ही ओर इंगित करती हैं। इसलिए रस साहित्य का आराध्य-सौन्दर्य (कुमारस्वामी के शब्दों में 'आईडियल व्यूटी') है। रस-सिद्धान्त ही साहित्य के चरित्र और वस्तु को सहजता प्रदान करता है। बाणभट्ट इसी को 'रसेन शय्या स्वयमभ्युपागता' के द्वारा कहा है। रस अनुभव की एक समानान्तर स्थिति है और वैषयिक अनुभव की न तो वह विरोधिनी है और न अनुवर्तिनी। वैषयिक अनुभव से असंपृक्तता टी० एस० ईलियट की दृष्टि में भी आदर्श की स्थिति है—“भोक्ता और रचयिता में भेद है। यह भेद जितना ही बड़ा होता है कला उतनी ही महनीय होती है।” पर ध्यान देने की बात यह है कि ईलियट ने जहाँ भोक्ता और रचयिता—दोनों स्थितियों की बीच में दूरी बढ़ाने पर बल दिया है वहाँ भारतीय विचारकों ने दूरी या सान्निध्य की चिन्ता ही नहीं की है; क्योंकि रचयिता भी भोक्ता है और रचना भी भोग है। रचयिता में रचयिता का अहं रहता है, पर रस के भोक्ता में भोक्ता का अहं नहीं रहता। वे अपने शिल्पी, चित्रकार, कवि या कथाकार स्वयम्भू माने जाते हैं और उनकी कला शिव की, आनन्दशक्ति की, अभिव्यञ्जक सर्वकर्तृत्व रूप क्रियाशक्ति मानी जाती है, जिस क्रियाशक्ति में मन, बुद्धि, अहंकार और अन्तःकरण समा जाते हैं। कला सन्धिनी शक्ति है, पर यह सन्धान स्थापित करती है शिव और साधक के बीच न कि मनुष्य और उसकी दुर्बलता के बीच।

चौथा प्रकार है शिव-दृष्टि। कहीं-कहीं इसका निषेधमुख से 'शिवेतरक्षति' के रूप में प्रतिपादन हुआ है और कहीं-कहीं विधिमुख से हुआ है लोकमगल के रूप में। पर यह शिवदृष्टि सर्वत्र है। अभिनवगुप्त ने सबसे ऊँची प्रतिभा को शिवा कहा है। परशुराम-कल्पसूत्र में शिव के रूप में स्वयं साधक है जो होता और अग्नि दोनों बनता है। प्रश्न उपनिषद् में बहुत पहले ही कहा जा चुका है—

या ते तनुर्वाचि प्रतिष्ठिता या श्रोत्रे या च चक्षुषि ।

या च मनसि सन्तता शिव ता कुरु नोत्कमी ॥

तुम्हारा शरीर जो तुम्हारी वाणी में, श्रुति में, दृष्टि में और तुम्हारे मन में प्रतिष्ठित है उसको शिवमय करो, उसके बाहर उछल-कूद न करो। देह को इसलिए, सस्कृत-साहित्य ने सहजात पाप (ओरिजिनल सिन) नहीं माना है, इसे आनन्द का अधिष्ठान माना है—“आनन्द ब्रह्मणो रूप तद्धि देहे व्यवस्थितम्” (परशुराम कल्पसूत्र)। इसीलिए सस्कृत-साहित्य में आध्यात्मिकता का कोई नारा सुनने को नहीं मिलता। आधुनिक भारतीय साहित्य में अध्यात्मवाद पश्चिम की देन है। देह को शिवमय बनाने पर जो बल है वही मगलान्त कल्पना का मूल है। दुःख में अन्त वही होगा जहाँ देह या दृश्य जगत् एक अकाम्य और पारमार्थिक दृष्टि से प्रतिकूल स्थिति है। इसी सिलसिले में बात आती है अशिव की क्षति की। प्रश्न है कि अशिव है क्या? शिव का प्रतिषेधी है या शिव से इतर है। उत्तर मिलता है, शिव से इतर है, क्योंकि शिव का प्रतिषेध तो कही है ही नहीं और शिव से इतर होने का अर्थ है शिव से केन्द्रानुसारी होना। शिव की कल्पना भारतीय सस्कृति की सुन्दरतम कल्पना है। वे योगेश्वर हैं अर्थात् वे उस बड़े योग के साधक हैं जो समत्व (समत्व योग-मुच्यते—गीता), कुशलता (योग. कर्मसु कौशलम्), चित्तवृत्ति-निरोध (योगश्चित्तवृत्तिनिरोध —योगसूत्र) इन सभी अर्थों में प्रयुक्त होनेवाले योग से युक्त हैं। इस योग का फल है आत्मा और जगत् का ब्रह्म में विलयन, शक्ति के साथ सामरस्य, अपने कचुकों से पूर्ण स्वातन्त्र्य, जगत् के तारक रामनाम में स्थिति, अमृतकला का स्फुरण और त्रितापनिवारिणी गंगा के द्वारा अभिषेक। साहित्य में शिव दृष्टि की बात जब हम कहते हैं तो हमारे सामने रहती है शिव से उपलक्षित होने वाली समग्र साधना। तपोवन की, गृहस्थ-आश्रम की, गुरु-सेवा की, सत्यपालन की, त्याग की और लोक-संग्रह की। इसीके कारण तप और तपोवन की महिमा है, जीवन का अखण्ड बोध है, व्यष्टि और समष्टि में सामंजस्य है और धर्म का जीवन से इतना लगाव है।

पश्चिमी साहित्य का जो इतना मान है वह इसलिए कि सघर्ष की विवशता साहित्य को अभिभूत किये हुए है और इस सघर्ष को ही उदात्त बनाकर जीवन में सार्थकता लाने की कोशिश की गयी है। वहाँ भी कल्याण-भावना है पर कल्याण अकृतार्थ होकर ही तीव्र है। वहाँ कल्याण दुःख से चित्त के परिष्कार में है, सुख के सस्कार में नहीं। इसीलिए वहाँ नैतिक निरपेक्ष इस प्रकार के मान-सघर्ष होते रहते हैं। सस्कृत-साहित्य में शिव की स्थिति लोकोत्तर स्थिति है, अतिक्रामी (ट्रान्सेन्डेण्टल) स्थिति है, उस प्रकार के मान-सघर्ष की सम्भावना भी यहाँ नहीं रही।

संस्कृत-साहित्य का पाँचवाँ वैशिष्ट्य (जो सबसे अधिक चौकानेवाला है) विवेक है। मयूर-वाहनी सरस्वती तो उत्तरकालीन शब्दाडम्बर की प्रवृत्ति की द्योतिका है, हंसवाहनी सरस्वती ही सस्कृत की कृतियों की आराध्य है। इसीलिए हंस बामपुरुष मेघ को पथ दिखलाता है, शारदा की अगवानी करता है, वेद अर्थात् ज्ञान का रक्षक विष्णु-अवतार बनता है। हंस विवेक का प्रतीक है और भारत की सर्वशुक्ला सरस्वती का वाहक बनने में समर्थ है। यह अवश्य है कि यह विवेक सद्-असद् या धर्म-अधर्म का उतना नहीं जितना परमार्थ-सत् और व्यवहार-सत् का है। यह धर्म-अधर्म के प्रपञ्च को परमार्थ से विविक्त करता है। जिन लोगो की दृष्टि सस्कृत-साहित्य में भौतिक विलास, उद्दाम शृंगार और निभूत प्रेमलीला मात्र पर जाकर टिकती रहती है उन्हें यह भी स्मरण करना चाहिए कि प्रेम की तीव्रता का निरूपण इतने स्वाभाविक रूप में इसलिए कराया गया है कि—

दुःसहप्रेष्विविरहतीव्रतापधुताशुभा.

ध्यानप्राप्ताच्युताश्लेषनिर्वृत्या क्षीणमंगला ।

तमेव परमात्मानं जारबुद्ध्यापि सङ्गता

जहुर्गुणमयं देहं सद्यः प्रक्षीणबन्धना ॥

वह तीव्रता पुण्य-अपुण्य दोनों का भय कर सके, परमात्मा से सगत कर सके। यहाँ विवेक है आत्मा और अनात्मा में। कालिदास के काव्य में पार्वती का 'पर्याप्तचन्द्रेव शरत् त्रियामा' के रूप में चित्रण प्रेम की धौत शुभ्रता का चित्रण है, भवभूति की सीता की 'दुग्धकुल्येव' दृष्टि से राम का अभिषेक सीता में निहित अमृतकला का ही छिडकाव है, बाणभट्ट की कादम्बरी और श्रीहर्ष की दमयन्ती के प्रेम में भी जो एकनिष्ठता है वह विवेक को बिसरा कर नहीं, क्योंकि ये दोनों नायिकाये मर्यादा का अतिक्रमण न करती हुई भी एकनिष्ठ रह जाती हैं। विवेक के इस स्वर के ही कारण उत्तम नायक उद्धत नहीं, प्रशान्त नहीं, ललित नहीं, उदात्त है। विवेक की पुकार पर ही काम भस्म होता है और तप रूप की अवन्ध्यता लाता है। इसीके कारण रोमांटिक प्रवृत्ति का लगभग अभाव सा दीखता है संस्कृत-साहित्य की मूल धारा में। एक छोटी-सी धारा है रोमांटिक प्रणय-गाथा की, पर वह भी विवेक की चौड़ी धारा में आकर विलीन हो गयी है। यह विवेक ही संस्कृत-काव्य के मानव का मस्तक देवता के सम्मुख युद्ध में उन्नत रखता है। रघु, अर्जुन, नल और राम इसीलिए तो संस्कृत-साहित्य की मानवी परिकल्पना के प्रतिमान बन गये हैं। पर इतना है कि वह विवेक ताटस्थ का विवेक नहीं, यह तादात्म्य लानेवाला विवेक है। यह आरोपित भी नहीं है, यह अन्त-करण का सहज विवर्तन है। यही यह पश्चिमी बौद्धिकता से (जो कभी-कभी क्या प्रायः बहुत निर्भर है) और चीनी निश्चिन्तता से विलग है।

## ब्राह्मी अथवा ब्राह्मी-वैदिक भाषा और लिपि

डॉ० विश्वम्भरशरण पाठक

ब्राह्मी (प्राकृत बभी) शब्द लौकिक संस्कृत में साधारणतः एक लिपि का अभिधान है, किन्तु कहीं-कहीं पर भाषा के अर्थ में भी प्रयुक्त होता है।

ब्राह्मी की व्युत्पत्ति ब्राह्मण और जैन-परम्पराओं में पौराणिक कथाओं के आधार पर की गयी। नारद-स्मृति में ब्रह्मा के द्वारा प्रणीत होने के कारण इसे ब्राह्मी का नाम दिया गया।<sup>१</sup> चीनी विश्व-कोष (सन् ६६८ ई० में निर्मित) फा-युअन-चू-लिन को भी यह परम्परा ज्ञात थी; क्योंकि उसके अनुसार दो भारतीय लिपियाँ ब्राह्मी एवं खरोष्ठी क्रमशः ब्रह्मा एवं आचार्य खरोष्ठ के द्वारा प्रणीत हैं।<sup>२</sup> ब्रह्मा एवं ब्राह्मी व्याकरण के नियमों से सम्बद्ध हैं ही, हिन्दू देवता-मण्डल में ब्रह्मा की शक्ति का नाम भी ब्राह्मी ही है।

जैन-परम्परा में ब्राह्मी लिपि एवं भाषा आदि तीर्थंकर ऋषभनाथ ने अपनी ब्राह्मी नाम की पुत्री के लिए प्रणीत की। अभयदेव सूरि ने 'भगवती सूत्र' और 'समवायाग सूत्र' की टीकाओं में उपर्युक्त परम्परा का उल्लेख किया है।<sup>३</sup>

किन्तु ये दोनों परम्पराएँ कथात्मक हैं, अतः काल्पनिक हैं। आचार्य डॉ० राजबली पाण्डेय का कथन है कि यह लिपि भारतीय आर्यों के द्वारा 'ब्रह्म' अर्थात् वेद के संरक्षण के लिए निर्मित हुई और प्रमुखतया ब्राह्मणों के द्वारा वैदिक परम्परा को जीवित रखने तथा आनेवाली पीढ़ियों में मौखिक और लिखित रूप से सन्तान्तर करने के लिए प्रयुक्त हुई।<sup>४</sup> ब्राह्मी का ब्रह्म से सम्बन्ध ही युक्ति-संगत है।

परवर्ती साहित्य में ब्राह्मी शब्द ब्रह्म (परम तत्त्व) से संयुक्त है। कलचुरि अभिलेखों का प्रारम्भ 'ब्रह्म' के नमन से होता है, फिर शिव-रूप ब्रह्म की स्तुति और बाद में ब्राह्मी का उल्लेख है।<sup>५</sup> भगवद्-गीता में भी ब्राह्मी स्थिति का वर्णन 'ब्रह्म' को दृष्टि में रखकर किया गया है।<sup>६</sup> अन्यत्र<sup>७</sup> भी ब्राह्मी शब्द इसी प्रसंग में उपलब्ध होता है; किन्तु ब्रह्म का अर्थ यहाँ वेद से नहीं लिया जा सकता।

<sup>१</sup> म० म० गौरीशंकर हीराचन्द ओझा : प्राचीन भारतीय लिपि माला, पृष्ठ १।

<sup>२</sup> वही, पृष्ठ १८।

<sup>३</sup> "तथा 'बंभित्ति' ब्राह्मी, आदिदेवस्य भगवतो दुहिता ब्राह्मी वा संस्कृतादिभेदा वाणी तामाश्रित्य तेनैव या दर्शिता अक्षरलेखनप्रक्रिया सा ब्राह्मी लिपिः।" अभयदेवसूरि-कृत 'समवायाग सूत्र' की टीका। 'बंभीए लिपि' लिपिः पुस्तकादावक्षर-विन्यासः, सा चाष्टादश प्रकाराऽपि श्रीमन्नभयजिनेन स्वसुताया ब्राह्मीनामिकया दर्शिता ततो ब्राह्मीत्यभिधीयते। अभयदेवसूरिकृत 'भगवती सूत्र' की टीका।

<sup>४</sup> डॉ० राजबली पाण्डेय : इण्डियन पेलियोग्राफी, पृष्ठ ३४, वाराणसी, ५२।

<sup>५</sup> कार्पस इन्स्क्रिप्शन्स इण्डिकेरम् ४, पृष्ठ २५५, श्लोक २।

<sup>६</sup> गीता २, ७२, शांकरभाष्य—ब्राह्मी-ब्रह्मणि मता।

<sup>७</sup> गोपथब्राह्मण—१, १, १६।



ऋग्वेद (६, ३३, ५-६) में 'ब्रह्मी' शब्द आया है —

तिस्त्रो वाच उदीरते गावो मिमन्ति धेनवः ।

हरिरेति कनित्रदत् ॥

अभि ब्रह्मीरनूषत यत्नी ऋतस्य मातरः ।

मर्मज्यन्ते दिवः शिशुम् ॥

(सायण के अनुसार—ऋक्, यजु एवं साम की त्रिविध स्तुतियाँ उच्चरित हो रही हैं। प्रीति-दायक गाये दोहन के कारण आवाज कर रही हैं। पीत वर्ण का सोम स्वर करता हुआ कलश में प्रवेश करता है। ब्राह्मण-प्रेरित महान् तथा यज्ञ-निर्मात्री स्तुतियाँ स्तवन करती हैं। देवताओं का शिशु परिमृष्ट होता है।)

यहाँ 'ब्रह्मी' के साथ ही 'यत्नी' शब्द ऋत् की माताओं का विशेषण है। वैदिक 'यत्नी' और अवस्ता का 'यज्वी' एक ही शब्द के दो रूप हैं। अवस्ता में (यश्न, १३१, ८) ज़रस्थुस्त्र की कनिष्ठा पुत्री का नाम यज्वी था। फ्रेञ्च विद्वान् रेनू के अनुसार यह (यजु) 'यजुष पुत्रो' (फरहगे ओ इम, ३६) का ही रूप है जिसमें 'पुत्रो' शब्द हटा दिया गया और इसलिए यजुष् शब्द ही 'युवक मुत्र' का अर्थ द्योतित करता है।<sup>१</sup> ऋग्वेद में नदियों, सूर्य के हरिताश्व (५, ४१, ७) उषा तथा रात्रि के विशेषण के रूपमें यत्नी और यत्नी शब्द आते हैं। पाश्चात्य वैदिक विद्वान् प्रसंग और वेद-अवस्ता के तुलनात्मक अध्ययन से इस शब्द का अर्थ 'युवक-युवती' करते हैं, यद्यपि सायण के भाष्य में 'महान्', 'महती' पर्याय हैं।

ब्रह्मी विशेषण की सज्ञा 'ऋतस्य मातरः' भी अनिश्चित और विवदनीय अर्थ रखनेवाला वाक्यांश है। द्विवचन में 'ऋतस्य मातरौ' कभी 'रोदसि-द्यावापृथिवी' (६, १०२, ७; १०, ५६; ८, ६, १७, ७) और कभी 'उषा और नक्त' (१, १४२, ७; ५, ५, ६) के लिए ऋग्वेद में आया है। बहुवचन 'ऋतस्य मातरः' केवल इसी ऋचा में प्रयुक्त हुआ है। सायण के अनुसार 'यज्ञ की निर्मात्री स्तुतियाँ' (ब्रह्मी) इसका अर्थ है। पाश्चात्य विद्वानों के पास इसकी निश्चित व्याख्या नहीं।

'ब्रह्मी' शब्द का अर्थ ज्ञात करने के लिए अधिक सहायक है "तिस्त्रो वाच"। यह ऋग्वेद में प्रस्तुत ऋचा के अतिरिक्त तीन बार (६, ५२, ६, ६७, ३४, ७; १०१, १) आया है। सायण इसका अर्थ 'ऋग्यजुसामात्मिका स्तुतिरूपा' करते हैं। एक स्थान पर (७, १०१, १) 'द्वुतविलम्बितमध्यम-भेदेन त्रिविधा वाचः' के रूप से उनकी व्याख्या है। यह अर्थ एक स्थान पर गेल्डनर स्वीकार करते हैं।<sup>२</sup> किन्तु ल्यूड्स अपनी सद्यः प्रकाशित पुस्तक 'वरुण' में सप्तम मण्डल की ऋचा (१०१, १) की व्याख्या करते हुए 'तिस्त्रो वाचः' का अर्थ 'तीन दिव्य नदियाँ' करते हैं।<sup>३</sup> पुस्तक के सम्पादक एल्सडॉर्फ प्रस्तुत ऋचा (६, ३३, ५) में प्रश्नवाचक चिह्न के साथ टिप्पणी करते हैं कि ऋक्पाठ, गायों का मिमियाना और सोम का अभिषव के कारण स्वर करना तीन बोलियाँ (?) हैं।

'ब्रह्मी' शब्द की व्याख्या सायण के मतानुसार है—'ब्राह्मणप्रेरिता स्तुतयः'। पाश्चात्य वैदिक

<sup>१</sup> बुलेटिन ऑव दि स्कूल ऑव ओरियण्टल ऐंड आफ्रिकन स्टडीज़, ज़ि० २०, पृष्ठ ४७५।

<sup>२</sup> ऋग्वेद, ७, १०१, १ का अनुवाद : हार्वर्ड ओरियण्टल सीरीज़ में प्रकाशित।

<sup>३</sup> ल्यूड्स : 'वरुण', पृष्ठ ३६२, ६६२।

विद्वानो के लिए यह शब्द एक प्रहेलिका है। ओल्डेनबर्ग इसके व्याकरण की दृष्टि में असामान्य रूप के कारण कल्पना करते हैं कि 'ग्रह्णी' के साथ प्रयुक्त होने के कारण उसके तौल पर ही 'ब्रह्मी' शब्द का ऋषि ने उपयोग किया।<sup>११</sup> रेनू भी इसकी निस्सदिग्ध व्युत्पत्ति देने में असमर्थ हैं। उनके अनुसार यह सदिग्ध है कि 'ब्रह्मन्' का स्त्रीलिंग 'ब्रह्मी' है—यद्यपि इसकी सम्भावना की जा सकती है। जिस प्रकार 'अथर्वन्' और 'अथर्वी' शब्द प्राप्त होते हैं वैसे ही 'ब्रह्मन्' और 'ब्रह्मी' शब्द भी हैं।<sup>१२</sup> गेल्डनर 'ब्रह्मी' को स्त्रीलिंग मानकर, उसका अर्थ 'स्त्री-स्तोता-गण' करते हैं। एल्सडॉर्फ पहले इसको प्रस्तुत ऋचा में 'गायो' का विशेषण मानते हैं, किन्तु टिप्पणी में प्रश्नवाचक चिह्न के साथ 'ऋक्-पाठ' भी 'तीन बोलियों' में एक स्वीकार करते हैं।

एल्सडॉर्फ यद्यपि प्रश्नवाचक चिह्न के साथ 'तिस्रो वाच.' की व्याख्या करते हैं तथापि प्रसंग में उनका अर्थ ही ठीक उपयुक्त लगता है। तीन बोलियों—गायोक्ता मिमियाना, सोमाभिषव का रव और ब्रह्मी—में ब्रह्मी भी एक 'वाक्' है। ब्रह्मी का चाहे गेल्डनर का अर्थ 'स्त्री-स्तोतावृन्द' स्वीकार किया जाय, चाहे सायण का 'ब्राह्मण-प्रेरिता-स्तुतय', किन्तु प्रसंग में उसका 'वाक्' से सम्बन्ध प्रतीत होता है।

अतः 'ब्रह्मी-वाक्' का अर्थ प्राचीन भाष्यकार तथा भाषा-विज्ञानविद् भी नहीं दे सकते। 'ब्रह्मी-वाक्' का महाभारत में प्रयोग है। अपरिचित ययाति से देवयानी ने प्रश्न किया—

राजवद् रूपवेषो ते, ब्राह्मी-वाचं विभाष च ।

को नाम त्व कुतश्चासि, कस्य पुत्रश्च शस मे ॥

'राजवद्रूपवेष' एवं ब्राह्मी-वाक् के सहस्रगति की जिज्ञासा का प्रतिउत्तर—

ब्रह्मचर्येण वेदो मे कृत्स्नो श्रुतिपथ गत ।

राजाह राजपुत्रश्च ययातिरिति विश्रुत ॥

'राजपुत्र' होने के कारण राजवद्वेष और समग्र वेद के अध्ययन करने के कारण 'ब्राह्मीवाक्' में सभाषण। सस्कृत में लौकिक बोलना राजा के लिए असंगतिजनक नहीं, परन्तु वैदिक सस्कृत में? तभी तो 'वेदो मे कृत्स्नः श्रुतिपथ गत.' कहकर समाधान दिया गया। अन्यत्र भी महाभारत में ब्रह्म और ब्राह्मी शब्द वैदिक मन्त्र भाषा के लिए प्रयुक्त हुए हैं :—

अहन्त्वा वर्धयिष्यामि ब्राह्मैः मन्त्रैः सनातनैः<sup>१३</sup> ।

शान्तिपर्व के वर्ण-धर्म-प्रसंग में भी ब्राह्मी शब्द वैदिक भाषा के लिए प्रयुक्त है—

इत्येते चतुरो वर्णाः येषां ब्राह्मी सरस्वती ।

विहिता ब्राह्मणा सर्वे लोभादज्ञानता गता<sup>१४</sup> ॥

सम्भवतः ब्रह्मी-ब्राह्मी का अर्थ मूलतः वैदिक भाषा और उससे सम्बद्ध लिपि एवं अक्षर-प्रक्रिया ही हो। इस अर्थपरम्परा का मूल ऋग्वेद तक जायगा तभी ब्राह्मी-लिपि का उद्भव भारत में माना जा सकेगा।

<sup>११</sup> वही—पृष्ठ ४३३, टि० २ ।

<sup>१२</sup> अन्य उद्धरणों के लिए देखिए डॉ० बी० एम० डॉ० आपटे का 'काणे कोमेमोरेशन वाल्यूम' में प्रकाशित 'वैदिक साइट्रेशंस इन दि महाभारत' ।

<sup>१३</sup> उद्योग, १६, ८ ।

<sup>१४</sup> शान्ति-पर्व १८८, १५ ।

## श्रीकृष्ण का लौकिक चरित : एक विद्वलेषण

बलदेव उपाध्याय

### श्रीकृष्ण के लौकिक चरित की महत्ता

वृन्दावनविहारी नन्दनन्दन श्रीकृष्णचन्द्र के अलौकिक व्यक्तित्व की इतनी अधिक चर्चा भक्ति-साहित्य तथा कृष्णकाव्यों में है कि उनका लौकिक व्यक्तित्व आलोचको तथा सामान्य जनो की दृष्टि से एक प्रकार से ओझल ही रहता है—सत्ता होने पर भी वह असत्ता के साम्राज्य में ही अधिकतर विचरण करता दिखाई देता है। भक्तों की उधर दृष्टि ही नहीं जाती कि उनका लौकिक जीवन भी उतना ही भव्य तथा उदात्त था जितना उनका अलौकिक जीवन मधुर तथा सुन्दर था। पुराणों में, विशेषकर 'श्रीमद्भागवत' में, श्रीकृष्ण परमेश्वर्यमण्डित, निखिल ब्रह्माण्डनायक, अघटितघटनापटीयान् भगवान् के रूप में चित्रित किये गये हैं। वे वाणी के परमवर्णनीय विषय माने गये हैं। जो वाणी श्रीकृष्ण के चरित्र का वर्णन नहीं करती, वह वायसतीर्थ के समान उपेक्षणीय तथा गर्हणीय है, हसतीर्थ के समान श्लाघनीय तथा आदरणीय नहीं—

न तद्वचश्चित्रपद हरेर्यशो

जगत् पवित्र प्रगुणीत कर्हिचित् ।

तद्ध्वाङ्क्षतीर्थं न तु हससेवित

यत्नान्युतस्तत्र हि साधवोमला ॥ (भागवत १२।१२।५०)

यह कथन कृष्णचन्द्र के लौकिक चरित्र के अनुरोध से भी सम्बन्ध रखता है। इस अलौकिक चरित्र से पृथक् तथा भिन्न उनका एक लौकिक चरित्र भी था जिसमें उदात्तता का कम निवास न था।

**हरिवंश तथा पुराण**—ये दोनों ही जनता में कृष्ण के प्रति भव्य भावुक भक्ति के उद्भावक ग्रन्थ हैं। फलतः इन दोनों में श्रीकृष्ण का अलौकिक जीवनवृत्त ही प्रधानतया प्रतिपाद्य है। लौकिक वृत्त के चित्रण का मुख्य आधार है महाभारत, जहाँ श्रीकृष्ण पाण्डवों के उपदेशक तथा जीवन-निर्वाहक मुख्य सखा के रूप में चित्रित किये गये हैं। जीवन के नाना पक्षों के द्रष्टा, स्वयं कार्य करनेवाले, महाभारत युद्ध के लिए पाण्डवों के मुख्य प्रेरक के रूप में महाभारत उन्हें प्रस्तुत करता है। उसी स्वरूप का विश्लेषण कर उनकी उदात्तता तथा मूर्धन्यता प्रकट करने का यह एक सामान्य प्रयास है।

### श्रीकृष्ण की अद्वयता

प्रथमतः विचारणीय है कि कृष्ण एक थे अथवा अनेक ? कृष्ण के बाल्यकाल तथा प्रौढ़काल के जीवनवृत्तों का असामंजस्य ही उनके अनेकत्व की कल्पना का आधार है। उनका बालजीवन इतने अलहडपने से भरा है—नाच-गान, रंगरेलियों की इतनी प्रचुरता है उसमें कि लोगों को विश्वास नहीं होता कि वृन्दावन का बालकृष्ण ही महाभारत के युद्ध में अर्जुन का सारथी तथा गीता के अलौकिक ज्ञान का

उपदेष्टा है। यूरोपीय विद्वानों ने ही इस असामंजस्य के कारण दो कृष्णों के अस्तित्व की कल्पना की जो डॉ० रामकृष्ण भाण्डारकर के द्वारा समर्थित होने पर भारतीय विद्वानों के लिए एक निःश्रान्ति सिद्धान्त के रूप में प्रस्तुत हुआ।<sup>१</sup> परन्तु श्रीकृष्ण के दो होने की कल्पना नितान्त भ्रान्त तथा सर्वथा अप्रामाणिक है। पौराणिक कृष्ण तथा महाभारतीय कृष्ण के चरित्र में पार्थक्य होना तत्तत् आधारग्रन्थों की भिन्नता के ही कारण है। पुराणों का लक्ष्य कृष्णचन्द्र के प्रति जनता की भक्ति जागरूक करना था, फलतः अपने लक्ष्य से बहिर्मुख होने के कारण इन्होंने श्रीकृष्ण के प्रौढ जीवन की लीला का वर्णन नहीं किया। पुराणों में केवल श्रीमद्भागवत ने श्रीकृष्ण के उभयभागीय वृत्तों का उचित रीति से वर्णन किया है। दशम स्कन्ध का पूर्वार्द्ध कसवध तक ही सीमित है, परन्तु इसके उत्तरार्ध में महाभारत युद्ध से सम्बद्ध कृष्णचरित्र-का पूर्ण सकेत तथा सक्षिप्त विवरण दिया गया है। महाभारत का प्रधान लक्ष्य श्रीकृष्ण के प्रौढ जीवन की घटनाओं का वर्णन है—उन घटनाओं का, जब ये शाण्डवों के सम्पर्क में आते हैं तथा भारत-युद्ध का संचालन करते हैं। फलतः वह उनके बाल्यजीवन की घटनाओं का वर्णन नहीं करता अपने उद्देश्य-पूर्ति के बहिर्ग होने के कारण। परन्तु समय-समय पर उन घटनाओं का सकेत भ्रान्त रूप में करता है। सभापर्व में राजसूय की समाप्ति पर अग्रपूजा के अवसर पर शिशुपाल ने श्रीकृष्ण के ऊपर नाना प्रकार के लाछन जब लगाये थे, उसने उनके बालचरित्र को लक्ष्य कर ही ऐसा किया था—

यद्यनेन हता बाल्ये शकुनिश्चितमत्र किम् ।  
तौ वा श्ववृषभौ भीष्मयौ न युद्धविशारदौ ॥७॥  
चेतनारहित काष्ठ यद्यनेन निपातितम् ।  
पादेन शकटं भीष्म तत्र किं कृतमद्भुतम् ॥८॥  
बाल्मीकमात्रः सप्ताहं यद्यनेन धृतो चलः ।  
तदा गोवर्धनो भीष्म न तच्चित्रं मतं मम ॥९॥  
भुक्तमेतेन बह्वृक्षं क्रीडता नगमूर्धनि ।  
इति ते भीष्मशृण्वानाः परे विस्मयमागता ॥१०॥  
यस्य चानेन धर्मज्ञ भुक्तमन्नं बलीयसः ।

स चानेन हतः कस इत्येतन्न महाद्भुतम् ॥११॥ सभापर्व, ४१ अध्याय ।

इन पद्यों में श्रीकृष्ण की सामान्यतः आश्चर्यभरी लीला का यौक्तिक उपहास किया गया है। सप्तम श्लोक में पूतना, केशी तथा वृषभासुर के वध का सकेत है। आठवें श्लोक में चेतनारहित शकट के पैर से तोड़ डालने का उपहास है, नवम श्लोक बतलाता है कि कृष्ण के द्वारा गोवर्धन पर्वत का हाथ पर धारण करना कोई अचरजभरी घटना नहीं है, क्योंकि इसे चींटियों ने खाकर खोखला बना डाला था। पहाड़ के शिखर पर नाना पकवानों के भक्षण की बात सुनकर दूसरे लोग ही अर्थात् मुखें लोग ही आश्चर्य में पड़ते हैं। जिस कस के अन्न को इसने खाया था, उसे ही मार डालना अद्भुत काम नहीं है—यह कृतघ्नता की पराकाष्ठा है !

शिशुपाल की निन्दाभरी वक्तृता श्रीकृष्ण के एकत्व स्थापन में पर्याप्त प्रमाण है। यह स्पष्ट बतला रही है कि युधिष्ठिर के राजसूय यज्ञ में जिस व्यक्ति की अग्रपूजा की गई है, वह उस व्यक्ति से

<sup>१</sup> देखिए, भांडारकर : वैष्णविज्ज, शैबिज्ज ऐंड माइनर सेक्ट्स, पूना संस्करण ।

भिन्न नहीं है जिसने<sup>२</sup> बाल्यकाल में पूतना, वृषासुर, केशी, नामक राक्षसों का वध किया था, गोवर्धन पर्वत-को हाथ पर धारण किया था तथा उसके शिखर पर उसने बहुत सा अन्न अकेले ही खा डाला था तथा राजा कंस का वध किया था। ये श्रीकृष्ण की बाल्यकाल की आश्चर्यरस से भरी लीलाएँ हैं। फलतः महाभारत की दृष्टि में कृष्ण की एकता तथा अभिन्नता इस प्रकार समर्थित तथा प्रमाणित है।

#### श्रीकृष्ण का सौन्दर्य

श्रीकृष्ण की बाह्य आकृति, उनका साँवला रंग, उनका पीताम्बर, उनके शरीर की गठन आदि भौतिक शरीर उस युग के मानवों के ही लिए आकर्षक न था, प्रत्युत गत सहस्रों वर्षों से वह कवियों के आकर्षण का विषय बना हुआ है। बाल्यकाल में उनकी रूपरूपा का अवलोकन कर यदि सरल ग्रामीण गोप-वधूएँ तथा नगर की स्त्रियाँ आनन्द से आप्लुत हो उठती थी, तो यह हमारे चित्त में इतना कौतुक नहीं उत्पन्न करता? जब हम देखते हैं कि भीष्म पितामह—श्रीकृष्ण के पिता के समवयस्क, सौ वर्ष से ऊपर वयवाले, शरशय्या पर योग के द्वारा अपना जीवन समाप्त करने के इच्छुक, इच्छामरण भीष्म—श्रीकृष्ण के सामने आने पर उनके शरीर-सौन्दर्य से आकृष्ट हुए बिना नहीं रहते, तो फिर श्रीकृष्ण के शारीरिक सौन्दर्य और आकर्षण को हठात् मानना ही पड़ता है। यह है उनकी प्रौढावस्था की घटना। इसीलिए भीष्म नारायण के रूप में श्रीकृष्ण की स्तुति करते हुए भी उनकी शारीरिक सुषमा का विशद संकेत करते हैं—

त्रिभुवनकमनीय तमालवर्णं  
रविकरगौरवराम्बरं दधाने ।  
वपुरलककुलावृताननाब्ज  
विजयसखे रतिरस्तु मेनवद्या ॥

आशय है कि उनका शरीर त्रिभुवन सुन्दर तथा श्याम तमाल के समान साँवला है, जिस पर सूर्य किरणों के समान श्रेष्ठ पीताम्बर लहराता है, और कमल सदृश मुख पर घुंघराली अलके लटकती रहती है, उन अर्जुनसखा कृष्ण में मेरी निष्कपट प्रीति हो।

यह वर्णन है श्रीकृष्ण की प्रौढावस्था के रूप का और वर्णनकर्ता है उस युग के सबसे विद्वान् ज्ञानी शिरोमणि भीष्म, जिनके ऊपर पक्षपात का दोषारोपण नहीं किया जा सकता। श्रीकृष्ण की देह-काति सचमुच ही अत्यन्त ही चमत्कारी थी। पीताम्बर के बाह्य परिधान से वह और भी सुसज्जित की गई थी। इस बाह्य सौंदर्य को श्रीकृष्ण ने मानसिक गुणों के सवर्धन से और भी चमत्कृत तथा उदात्त बना रखा था। क्योंकि उस युग के सबसे प्रौढ विद्वान् काशीवासी साम्प्रत उज्जयिनीप्रवासी सान्दीपनि गुरु से चतुष्पष्टि विद्याओं और कलाओं का अध्ययन कर उन्होंने विद्या के क्षेत्र में भी अपनी चरम उन्नति की थी। गीता के उपदेशक होने की योग्यता का सूत्रपात श्रीकृष्ण के जीवन-प्रभात में ही इस प्रकार मानना सर्वथा युक्तिसंगत प्रतीत होता है।

<sup>२</sup> इन लीलाओं का वर्णन अनेक पुराणों में एक समान ही किया गया है—विशेषतः विष्णु-पुराण के पंचम अंश में तथा श्रीमद्भागवत् के १०म स्कन्ध के पूर्वार्ध में। यथा—पूतना वध भाग १०।६, वृषासुर वध १०।३६, केशीवध १०।३७, गोवर्धनधारण तथा अन्नभक्षण १०।२४-२५, कंस का वध, १०।४४।

## श्रीकृष्ण की अग्रपूजा

युधिष्ठिर के राजसूय यज्ञ के पर्यवसान में अग्रपूजा का प्रसंग उपस्थित था। यज्ञ के अन्त में किसी महनीय उदात्त व्यक्ति की पूजा की जाती है जो 'अग्रपूजा' की सज्ञा से याज्ञिकों द्वारा अभिहित की जाती है। सहदेव के पूछने पर भीष्म पितामह ने श्रीकृष्ण को ही 'अग्रपूजा' का अधिकारी बतलाया। इस अवसर पर उन्होंने कृष्ण के चरित्र का जो प्रतिपादन किया, वह यथार्थतः उनकी उदात्तता, महत्ता तथा अलोकसामान्य वैदुषी और सौंदर्य का स्पष्ट प्रतिपादक है। इस प्रसंग के एक-दो ही श्लोक पर्याप्त होंगे—

एषत्वेषा समस्ताना तेजोबलपराक्रमै ।

मध्ये तपन्निवाभाति ज्योतिषामिव भास्कर ॥

असूर्यमिव सूर्येण द्विर्वातमिव वायुना ।

भासितं ह्लादितं चैव कृष्णेनैव सदौहिनः ॥ —सभा० पं० ३६।२८-२९

इन पद्यों का तात्पर्य है कि इस सभा में एकत्र राजाओं के बीच—जहाँ भारतवर्ष के समस्त अधीश्वर उपस्थित थे—तेज, बल तथा पराक्रम के द्वारा श्रीकृष्ण ही ज्योतियों के मध्य सूर्य के समान तपते हुए की भाँति प्रतीत होते हैं। जिस प्रकार सूर्य से विरहित अन्धतामिच्छ से युक्त स्थान को भगवान् सूर्य चमका देता और निर्वात स्थान को—जहाँ लोगों का हवा के बिना दम घुटता रहता है—वायु आल्हादित कर देता है, ठीक उसी प्रकार कृष्ण के द्वारा यह सभा उद्भासित तथा आह्लादित की गई है।

शिशुपाल इस अग्रपूजा के अनौचित्य पर क्षुब्ध होकर कृष्ण के दोषों का विवरण देकर भीष्म के ऊपर पक्षपात तथा दुराग्रह का आरोप करता है। इसके उत्तर में परमज्ञानी दीर्घजीवी तथा जगत् के व्यवहारों के नितान्त अनुभवी भीष्म का कथन ध्यान देने योग्य है। कृष्ण की अग्रपूजा का कारण उनका सम्बन्धी होना नहीं है, प्रत्युत अलोकसामान्य गुणों का निवास ही मूल हेतु है। उनमें दान, दक्षता, श्रुत (शास्त्र का परिशीलन), शौर्य, ह्री, कीर्ति, उत्तम बुद्धि सन्तति, श्री, धृति, तुष्टि तथा पुष्टि का नियत निवास है। इसीलिए वे अर्च्यतम हैं (सभा० पं० ३८।२०)। अपने गुणों से कृष्ण ने चारों वर्णों के वृद्धों को अतिक्रमण कर लिया है (३८।१७)। वे एक साथ ही ऋत्विक्, गुरु, विवाह्य, स्नातक, नृपति तथा प्रिय हैं। इसीलिए उनकी अर्चा अन्य महापुरुषों के रहते हुए की गई है (३८।२२)। “सबसे बड़ी बात यह है कि वेदवेदांग का यथार्थ ज्ञान ब्राह्मण के महत्व का हेतु होता है और बल-सम्पत्ति क्षत्रिय के गौरव का कारण होती है। ये दोनों ही कृष्ण में एकसाथ अन्यून भाव से विद्यमान हैं। इसीलिए मेरी स्पष्ट सम्मति है कि इस मानव-लोक में कृष्ण से बढ़कर क्या कोई भी व्यक्ति वर्तमान है?” भीष्म पितामह की यह सम्मति यथार्थरूपेण श्रीकृष्ण के परम गौरव तथा उदात्त चरित्र की प्रतिष्ठापिका उक्ति है—

‘वेदवेदांगविज्ञानं बलं चाभ्यधिकं तथा ।

नृणां लोके हि कोऽन्योऽस्ति विशिष्टः केशवादृते ॥

—वही, ३८।१९

सजय भी उस युग के विशिष्ट विद्वान्, कुरुपाण्डवों के हितचिन्तक तथा धृतराष्ट्र को शुभ मन्त्रणा तथा श्लाघ्य प्रेरणा देनेवाले मान्य पुरुष थे। श्रीकृष्ण के प्रभाव का संकेत उनके ये शब्द कितनी विशदता से दे रहे हैं—

एकतो वा जगत् कृस्नमेकतो वा जनार्दन ।  
 सारतो जगत् कृस्नादतिरिक्तो जनार्दन ॥  
 भस्म कुर्यात् जगदिदं मनसैव जनार्दन ।  
 न तु कृत्स्नं जगच्छक्तं भस्म कर्तुं जनार्दनम् ॥  
 यत सत्यं यतो धर्मो यतो ह्यीरार्जवं यत ।  
 ततः भवति गोविन्दो यतः कृष्णस्ततो जयः ॥

—उद्यो० पर्व ६८।६-१०

इस प्रसंग में ये श्लोक नि सन्देह महनीय तथा मननीय हैं ।

समस्त जगत् तथा केवल कृष्ण की तुलना की जाय तो सार-मूल्य-गौरव की दृष्टि में समस्त जगत् से कृष्ण बढकर है । जनार्दन में इतनी शक्ति है कि वे मन से ही केवल समस्त ससार को भस्म कर सकते हैं, परन्तु पूरा संसार भी उनको भस्म नहीं कर सकता । इस पद्य में 'मनसैव' पद किसी अलौकिक जादू-टोना का प्रतिपादक नहीं है, प्रत्युत वह एक चिन्तन, ध्यान तथा केन्द्रित विचार-शक्ति का स्पष्ट निर्देशक है । यही इसका व्यङ्ग्यार्थ प्रतीत होता है । जिस ओर सत्य रहता है, धर्म होता है, ह्री (अकार्यात् निवृत्ति ह्री = अर्थात् बुरे काम करने से निवृत्त होना) रहती है और जिधर आर्जव (ऋजुता, स्पष्टवादिता तथा निर्दुष्ट चरित्र) रहता है, उधर ही रहते हैं गोविन्द और जिधर कृष्ण रहते हैं, उधर ही जय रहता है । फलतः कृष्ण का आश्रय विजय का प्रतीक है ।

कितना सुन्दर चरित्र-विश्लेषण है श्रीकृष्ण का इन नपे-तुले शब्दों में । और ये वचन हैं भी किसके ? ये कौरव-पक्ष के अनुयायी व्यक्ति के हैं जिसके ऊपर पक्षपात करने का आरोप कथमपि मढ़ा नहीं जा सकता । पाण्डव-पक्ष का व्यक्ति मिथ्या प्रशंसा का दोषी ठहराया भी जा सकता है, परन्तु भीष्म तथा सजय के इन वचनों में पक्षपात की कहीं गन्ध भी नहीं है ।

इस अवसर पर श्रीकृष्ण की सहिष्णुता भी अपने पूर्ण वैभव के साथ प्रद्योतित होती है । शिशुपाल श्रीकृष्ण के विरोधी दल का नेता था, उसे यह अग्रपूजा तनिक भी न जँची । लगा वह कृष्ण पर गालियों की बौछार बरसाने । ध्यान देने की बात है कि इन गालियों में कृष्ण के शौर्याभास का ही विवरण है, किसी लम्पटता तथा दुराचार का संकेत भी नहीं (जो आजकल लोग उनके चरित्र पर लाठन लगाया करते हैं गोपी प्रसंग को लेकर) । कृष्ण के बाद वह टूट पड़ा भीष्म के ऊपर और लगा उन्हें भी कोसने नाना प्रकार की पक्षपात भरी बातों का हवाला देकर । भीष्म ने अपने पक्ष के समर्थन में बहुत ही युक्तियाँ दी तथा तर्क उपस्थित किये, परन्तु श्रीकृष्ण ने अपनी मौन मुद्रा का भजन तब किया जब अपनी बुआ को दी गई पूर्व प्रतिज्ञा की समाप्ति हो गई । श्रीकृष्ण अपनी प्रतिज्ञा के पालन में एक धुरन्धर व्यक्ति थे जिसका संकेत उन्होंने द्रौपदी को आश्वासन देते समय स्वयं किया था—

सत्यं ते प्रति जानामि राज्ञां राज्ञी भविष्यति ।

पतेत् द्यौर्हिमवान् शीर्येत् पृथिवी शकली भवेत् ।

शुष्येत् तोयनिधिः कृष्णे न मे मोघं वचो भवेत् ॥

—वन प० १२।३०-३१

आकाश चाहे गिर जाय, हिमालय चूर्ण-विचूर्ण होकर धराशायी हो जाय, पृथ्वी टुकड़े-टुकड़े हो जाय, और समुद्र सूख जाय, परन्तु हे कृष्णे (द्रौपदी), मेरा वचन व्यर्थ नहीं हो सकता । ऐसे सत्यप्रतिज्ञा की प्रतिज्ञा कभी झूठी नहीं होती ।

इस प्रसंग में श्रीकृष्ण की महती सहिष्णुता तथा भूयसी दृढ प्रतिज्ञा का पर्याप्त परिचय मिलता है।

### श्रीकृष्ण की स्पष्टवादिता

स्पष्टवादिता महापुरुष का एक महनीय लक्षण है। जो व्यक्ति अपने चरित्र की त्रुटियों को जानता ही नहीं, प्रत्युत वह उन्हें भारी सभा में, गण्य-मान्य पुरुषों के सामने निःसंकोच भाव से कहने का भी साहस रखता है, वह सचमुच एक महान् पुरुष है, आदर्श-उदात्त मानव है। इस कसौटी पर कसने से श्रीकृष्ण के चरित्र की महनीयता स्वतः प्रस्फुटित होती है। एक ही दृष्टान्त उनकी प्राञ्जल स्पष्टवादिता को प्रदर्शित करने में पर्याप्त होगा। विष्णुपुराण (४ अंश अध्याय) में स्यमन्तक मणि की कथा विस्तार के साथ सुबोध संस्कृत गद्य में निबद्ध की गई है। शतधन्वा नामक यादव ने सत्यभामा के पिता सत्ताजित की हत्या कर स्यमन्तक मणि को छीन लिया। कृष्ण को सत्यभामा ने अपने पिता की निर्मम हत्या की सूचना स्वयं दी। वारणावत से वे द्वारिकापुरी में आये। इसकी खबर पाते ही शतधन्वा अपनी शीघ्रगामिनी वडवा पर चढ़ पूरब की ओर भाग खड़ा हुआ और श्रीकृष्ण ने अपने अग्रज बलभद्र-जी के साथ चौकड़ी-जुते रथ पर चढ़कर उसका पीछा किया। द्वारिका से भागा हुआ शतधन्वा नाना प्राणों को पार करता मिथिला पहुँचा जहाँ उसकी वह तेज घोड़ी रास्ते में थकान के मारे अकस्मात् गिरकर मर गई जिससे वह पैदल ही भागा। कृष्ण ने अपना सुदर्शन चलाकर उसका सिर वही काट डाला, परन्तु उनके विषाद की सीमा न रही जब उसके कपड़ों के टटोलने पर भी वह मणि नहीं मिली। बलभद्र ने सत्या के मिथ्या वचनों में आसक्ति रखनेवाले अपने अनुज की बड़ी भर्त्सना की और रुष्ट होकर वे मिथिलेश राजा जनक के यहाँ चले गये। खाली हाथ कृष्ण द्वारिका लौट आये और अपने विपुल उद्योग की विफलता पर खेद प्रकट किया। शतधन्वा ने वह मणि श्वफल्क के पुत्र अक्रूर जी के पास रख दिया था जिन्होंने उससे प्रतिदिन उत्पन्न होनेवाले सोने का वितरण कर 'दानपति' की महनीय उपाधि प्राप्त की थी। 'दानपति' अक्रूर जी ने स्यमन्तकमणि को श्रीकृष्ण को देने का प्रस्ताव किया, परन्तु यादवों की भारी सभा में उन्होंने इसे अस्वीकार करते समय जिस स्पष्टवादिता का परिचय दिया, वह वास्तव में श्लाघनीय तथा वन्दनीय थी। श्रीकृष्ण ने कहा—यह स्यमन्तक मणि राष्ट्र की सम्पत्ति है। ब्रह्मचर्य के साथ पवित्रता से धारण करने पर ही यह राष्ट्र का कल्याण साधन करता है, अन्यथा यह अमंगलकारक है। दस हजार स्त्रियों से विवाह करने के कारण उस आवश्यक पवित्रता का अभाव मुझे इसे ग्रहण करने की योग्यता प्रदान नहीं करता; सत्यभामा तब कैसे ले सकती है? हमारे अग्रज बलराम जी को मद्यपान आदि समस्त उपभोगों को इसके लिए तिलाजलि देनी पड़ेगी। इसलिए अक्रूर जी के पास ही इस मणि का रहना सर्वथा राष्ट्रहित के पक्ष में है। इस प्रसंग में श्रीकृष्ण के मूल शब्दों पर ध्यान दीजिये—

एतच्च सर्वकाल शुचिना ब्रह्मचर्यादिगुणवता ध्रियमाणमशेषराष्ट्रस्योपकारकम्; अशुचिना ध्रियमाणम् आधारमेव हन्ति ॥१५५॥ अतोऽहमस्य षोडशस्त्रीसहस्रपरिग्रहादसमर्थो धारणे, कथमेतत् सत्यभामा स्वीकरोति ॥१५६॥ आर्यं बलभद्रेणापि मदिरापानाद्यशेषोपभोगपरित्यागं कार्यः ॥१५७॥ तदल यदुलोको यं बलभद्र सत्या च त्वा दानपते प्रार्थयाम —तद् भवानेव धारयितुं समर्थः ॥१५८॥

—विष्णुपुराण ४।१३

इतनी अमूल्य मणि के पाने का सुवर्ण अवसर कृष्ण के पास था, परन्तु उन्होंने राष्ट्र के कल्याण के लिए अपनी अयोग्यता अपने मुँह से यादव सभा में स्वीकार की। यह निःस्पृहता तथा इतनी स्पष्टवादिता



श्रीकृष्ण के चरित्र को नितान्त उदात्त सिद्ध करती है। इतना ही नहीं, वे निरभिमानता की उज्ज्वल मूर्ति थे। इसका स्पष्ट प्रमाण मिलता है युधिष्ठिर के राजसूय में, जब ब्राह्मणों के पाद-प्रक्षालन का क्षुद्र काम श्रीकृष्ण ने अपने ऊपर लिया था और यज्ञ के महनीय तथा उच्च पदों का अधिकार दुर्योधन आदि कौरवों के सपुर्द कर दिया था। 'कृष्ण पादावनेजने' (भागवत ७.५१.५)

चरणप्रक्षालने कृष्ण ब्राह्मणाना स्वयं त्वभूत् ।

सर्वलोकसमावृत्तं पिप्रीषु फलमुत्तमम् ॥

—सभा पर्व ३.५१.१०

उत्तम फल पाने की इच्छा से कृष्ण ने ब्राह्मणों के पैर पखारने का काम अपने जिम्मे लिया—यह काम सचमुच ही श्रीकृष्ण के निरभिमानी व्यक्तित्व का स्पष्ट परिचायक है।

**श्रीकृष्ण का सन्धि कार्य—**

महाभारत युद्ध के आरम्भ होने से पहले श्रीकृष्ण ने अपना पूरा उद्योग तथा समस्त प्रयत्न युद्ध रोकने के लिए किया। वे पाण्डवों तथा कौरवों के बीच सम्भाव्यमान युद्ध की भयकरता तथा विषम परिणाम से पूर्णतया परिचित थे और हृदय से चाहते थे कि भारत में रणचण्डी का वह प्रलयकारी नृत्य न हो और इसके लिए उनके मनोभावों का तथा तीव्र प्रयत्नों का पर्याप्त वर्णन महाभारत का उद्योग-पर्व करता है। धृतराष्ट्र के पास प्रधान पुरुष होकर भी स्वयं सन्धि का सदेश लेकर जाना और दूत का कार्य करना श्रीकृष्ण के उदात्त चरित्र का पूर्णतया परिचायक है। पाण्डवों के सामने अपने दौत्य कर्म की सम्भावनीय असफलता को स्वीकार करते हुए भी वे कहते हैं कि पार्थ, वहाँ मेरा जाना कदाचित् निरर्थक नहीं होगा। सम्भव है कदाचित् अर्थ की प्राप्ति हो जाय—सन्धि का प्रस्ताव स्वीकृत हो जाय। इतना न हो, तो भी अन्त में हमें निन्दा का पात्र नहीं बनना पड़ेगा—

न जातु, गमनं पार्थ ! भवेत् तत्र निरर्थकम् ।

अर्थप्राप्ति कदाचित् स्यादन्ततो वाप्यवाच्यता ॥

इतना ही नहीं, श्रीकृष्ण भावी आलोचना का स्वयं उत्तर प्रस्तुत करते हैं कि अधर्मिष्ठ, मूढ़ तथा शत्रु लोग मुझे ऐसा न कहे कि समर्थ होकर भी कृष्ण ने क्रोध से हठी कौरवों और पाण्डवों को नहीं रोका—इसलिए यह दौत्य कर्म मेरे लिए नितान्त उचित तथा समजस है। कृष्ण के ये मार्मिक वचन ध्यान देने योग्य हैं—

उभयो साध्ययत्नमहमागत इत्युत ।

तत्र यत्नमहं कृत्वा यच्छैवं नृष्ववाच्यताम् ॥

मम धर्मार्थयुक्तं हि श्रुत्वा वाक्यमनामयम् ।

न चेदादास्यते बालो दिष्टस्य वशमेष्यति ॥

किसी सभा के सभासदों का भी यह पवित्र कर्तव्य होता है कि वे न्याय के पक्ष का अवलम्बन कर न्यायोपेत तथ्य का ही निर्णय करें। यदि वे ऐसा नहीं करते, न्याय की उपेक्षा करते हैं तथा सत्य का गला जानबूझ कर घोटते हैं, तो सभासद ही उस अधर्म से स्वयं विद्ध हो जाते हैं। पाण्डवों के एतद्विषयक वचनों को कहकर श्रीकृष्ण सभासदों के उदात्त कर्तव्य की चेतावनी देते हैं इन विशिष्ट शब्दों में—

यत्र धर्मो ह्यधर्मेण सत्यं यत्रानृतेन च ।

हन्यते प्रेक्षमाणानां हतास्तत्र सभासदः ॥

विद्धो धर्मो ह्यधर्मेण सभा यत्र प्रपद्यते ।  
न चास्य शल्यं कृन्तन्ति विद्धास्तत्र सभासदः ॥  
धर्म एतानारुजति यथा नद्यनुकूलजान् ॥

—वही ६५।४८-५०।

कितनी नीति भरी है इन वचनों में तथा धर्माधर्म का कितना मार्मिक विवेचन करना न्याय्य है सभासदों की ओर से । श्लोको का अभिप्राय है—जहाँ सभासदों के देखते-देखते अधर्म के द्वारा धर्म का और मिथ्या के द्वारा सत्य का गला घोटा जाता हो, वहाँ वे सभासद नष्ट हुए माने जाते हैं । जिस सभा में अधर्म से विद्ध हुआ धर्म प्रवेश करता है, और सभासदगण उस अधर्म रूपी काँटे को काटकर निकाल नहीं देते हैं, वहाँ उस काँटे से सभासद ही बिघे जाते हैं अर्थात् उन्हें ही अधर्म से लिप्त होना पड़ता है । जैसे नदी अपने तट पर उगे हुए वृक्षों को गिराकर नष्ट कर देती है, उसी प्रकार वह अधर्मविरुद्ध धर्म ही उन सभासदों का नाश कर डालता है । श्रीकृष्ण के वचन सभाधर्म का निष्कर्ष प्रस्तुत करते हैं । ऐसी भावना विदुरजी ने द्रौपदी के चीरहरण के प्रसंग पर सभापर्व (अ० ५६) में भी प्रकट की थी जहाँ 'विद्धो धर्मो' वाला श्लोक पहले ही आया है (श्लोक ७७) ।

अहापयन् पाण्डवार्थं यथावत्  
शमं कुरुणा यदि चाचरेयम् ।  
पुण्यं च मे स्याच्चरितं महात्मन्  
मुच्येरंश्च कुरवो मृत्युपाशात् ॥

—उद्योग प० ६३, अ० १७-१९

आशय है कि मैं दोनों—कौरवों तथा पाण्डवों का कल्याण सिद्ध करने आया हूँ । मैं इसके लिए पूर्ण यत्न करूँगा जिससे मैं जनता में निन्दा का भाजन होने से बच जाऊँगा । मेरे दौत्यकार्य का उद्देश्य क्या है ? महात्मन्, यदि मैं पाण्डवों के न्याय्य स्वत्व में बाधा न आने देकर कौरवों तथा पाण्डवों में सन्धि करा सकूँगा, तो मेरे द्वारा यह महान् पुण्यकर्म बन जायगा और कौरव लोग भी मृत्यु के पाश से बच जायेंगे ।

श्रीकृष्ण ने ये वचन दोनों पक्षों के महनीय हितचिन्तक तथा राजनीति के कुशल पण्डित विदुर जी से कहे थे जिनसे उनके शुद्ध हृदय की पवित्र भावनाओं की रुचिर अभिव्यक्ति हो रही है । ये वचन कितने मर्मस्पर्शी हैं और कितनी रुचिरता से श्रीकृष्ण की शान्ति भावना के प्रख्यापक हैं ।

पाण्डवों के प्रतिवाद की अवहेलना कर श्रीकृष्ण धृतराष्ट्र को समझाने तथा पाण्डवों के लिए केवल पाँच गाँवों के देने का प्रस्ताव रखने कौरव-सभा में गये और अपना बड़ा ही विशद, तर्कपूर्ण तथा युक्ति-समन्वित भाषण दिया (६५ अध्याय) जिसका अनुशीलन उनके निश्छल परिश्रम तथा प्रयत्न पर एक निर्दृष्ट भाष्य है । युद्ध के अकल्याणकारी रूप को दिखला कर उन्होंने कहा कि युद्ध में कभी कल्याण नहीं होता । न धर्म सिद्ध होता है और अर्थ की ही प्राप्ति होती है, तो सुख कहाँ ? अब विजय भी अनिवार्य रूप से युद्ध में सम्भव नहीं होती । ऐसी दशा में युद्ध में अपना चित्त मत रखो—युद्ध बड़ी भयानक वस्तु है ।

न युद्धे तात कल्याणं न धर्मार्थौ कुतः सुखम् ।  
न चापि विजयो नित्यं न युद्धे चेत आधिथाः ॥

—उद्योग प० १२६।४०

अर्थ और काम का मूल धर्म होता है। उसका आश्रय न करना राजा के लिए सर्वथा विघ्नकारी होता है—

कामार्थौ लिप्समानस्तु धर्ममेवादितश्चरेत् ।  
न हि धर्मादिपेत्यर्थं कामो वापि कदाचन ॥  
इन्द्रियैः प्राकृतो लोभा धर्मं विप्रजहाति यः ।  
कामार्थनिपायेन लिप्समानो विनश्यति ॥

—उद्योग प० १२४।३६, ३७

श्रीकृष्ण कौरवों तथा पाण्डवों के परस्पर सौहार्द तथा मैत्री के दृढ़ अभिलाषी थे और इसके लिए धृतराष्ट्र के प्रति उनके ये वचन सुवर्णाक्षरों में अंकित करने लायक हैं—अपने पुत्रों से समन्वित धृतराष्ट्र वन है तथा पाण्डु के पुत्र व्याघ्र हैं। व्याघ्र के साथ वन को मत काटो। ऐसा दुर्दिन भी न आये कि वन से व्याघ्र नष्ट हो जायँ—

वन राजा धृतराष्ट्र सपुत्रो  
व्याघ्रास्ते वै सजय पाण्डुपुत्रा ।  
मा वन छिन्धि सव्याघ्र  
मा व्याघ्राऽनीनशान् वनात् ॥

—वही २६ अ०, ५४ श्लोक

व्याघ्र तथा वन का यह दृष्टान्त सचमुच बड़ा ही हृदयग्राही और तथ्यपूर्ण है। बिना जंगल के व्याघ्र मार डाला जाता है और बिना व्याघ्र के जंगल भी काट डाला जाता है। अर्थात् दोनों में उपकार्योपकारक भाव है। दोनों के परस्पर सौहार्द से दोनों का मंगल सिद्ध होता है। इसलिए व्याघ्र को वन की रक्षा करनी चाहिए तथा वन को व्याघ्र का पालन करना चाहिए—

निर्वनो वध्यते व्याघ्रो निर्व्याघ्रं छिद्यते वनम् ।  
तस्माद् व्याघ्रो वन रक्षेद् वन व्याघ्र च पालयेत् ॥

—वही श्लोक ५५

यह दृष्टान्त कितना सुन्दर है और कितनी रुचिर है परस्पर उपकार की भावना। परन्तु इतने तर्कपूर्ण उपदेश का पर्यवसान क्या हुआ—दुर्योधन द्वारा श्रीकृष्ण को बन्दी बनाने का उपहासास्पद उद्योग। कृष्ण इस अवसर पर अपनी अलौकिक महिमा से अपना विराट् रूप दिखलाकर बच गए, परन्तु ऐसे सदुपदेशों की उपेक्षा करनेवाला कौरवराज दुर्योधन महाभारत-युद्ध में भस्म होने से न बच सका। इतनी सद्भावना देखकर भी क्या श्रीकृष्ण के ऊपर युद्ध के प्रेरक होने का लांछन लगाना न्याय्य है? नहीं, कभी नहीं।

### श्रीकृष्ण की राजनीतिज्ञता

श्रीकृष्ण अपने युग में राजनीति के—पुस्तकस्था राजनीति के ही नहीं, प्रत्युत व्यावहारिक राजनीति के—ग्रीढ़ विद्वान् थे। इस तथ्य के अंगीकार करने के अनेक प्रबल प्रमाण हैं। शान्ति पर्व के ८१वें अध्याय का अनुशीलन इस विषय में विशेषतः महत्वशाली है। वह अध्याय श्रीकृष्ण के राजनीतिक वैदुष्य, व्यावहारिक कुशलता और नि सहाय होने पर भी अकेले ही यादवीय राजनीति के संचालन-पांडित्य का पूर्ण परिचायक तथ्य प्रस्तुत करता है। ऐतिहासिक तथ्य है कि यादवों में दो प्रधान कुल थे—

वृष्णि तथा अन्धक । और दोनों का गणतन्त्र राज्य सम्मिलित गणतन्त्र के रूप में प्रतिष्ठित था । इस गणतन्त्र के दो मुख्य (आजकल की भाषा में 'अध्यक्ष' = प्रेसिडेंट) थे उग्रसेन तथा श्रीकृष्ण । वृद्ध होने के कारण उग्रसेन अपने राजनीतिक कार्य के निर्वाह में उतने जागरूक नहीं थे, फलतः उस गणतन्त्र के संचालन का पूरा उत्तरदायित्व श्रीकृष्ण के ही ऊपर था । अपने एकाकीपन तथा राजनीतिक सघर्ष का विवरण देकर श्रीकृष्ण ने नारदजी से उपदेश की प्रार्थना की है । वृष्णि कुल की ओर से उस लोकसभा में आहुक नेता थे तथा अन्धक कुल की ओरसे अक्रूर । दोनों में अपने-अपने स्वार्थ के लिए निरन्तर सघर्ष चला करता था जिसका प्रशमन कर गणतन्त्र को अभ्युदय की ओर ले जाना श्रीकृष्ण की राजनैतिक वैदुषी तथा व्यावहारिकता के लिए भी एक चुनौती थी । इसी की चर्चा करते हुए श्रीकृष्ण के ये वचन कितने मर्मस्पर्शी तथा तथ्यपूर्ण हैं—

दास्यमैश्वर्यभावेन ज्ञातीना वै करोम्यहम् ।  
अर्धभोक्तरि भोगाना वाक्दुःखतानि च क्षमे ॥५॥  
बल संकर्षणे नित्यं सौकुमार्यं पुनर्जदे ।  
रूपेण मत्तः प्रद्युम्न सो सहायोऽस्मि नारद ॥७॥  
सोऽहं कितवमातेव द्वयोरपि महामुने ।  
नैकस्य जय नाशसे द्वितीयस्य पराजयम् ॥९॥

‘नारद जी महाराज, मैं अपनी दुरवस्था की बात क्या कहूँ आपसे । मैं कहने के लिए तो ईश्वर (शासक) हूँ, परन्तु वस्तुतः मैं अपने दायादों की चाकरी करता हूँ और उनके कड़वे वचन सहता हूँ । अपने राजकार्य में मैं एकान्त असहाय हूँ । मेरे भाई तथा पुत्र दोनों ही अपनी राह चलते हैं, मुझे सहायता देने की उन्हें चिन्ता ही नहीं । मेरे अग्रज संकर्षण (बलराम) में बल है,<sup>१</sup> मेरा अनुज गद सुकुमारता तथा कोमलता का जीवित रूप है । मेरा ज्येष्ठ पुत्र प्रद्युम्न अपने अलौकिक रूप में भूला है । कहिए, मेरी असहायता का क्या कहीं अन्त है ? आहुक तथा अक्रूर की राजनीतिक कुछ चालों से तथा आपसी सघर्ष से मैं और भी चिन्तित और व्यग्र रहता हूँ । दोनों को शान्त रखने का मैं यथावत् प्रयत्न करता हूँ । मेरी इच्छा दो जुवाड़ी पुत्रों वाली उस माता के समान है जिसके दोनों पुत्र आपस

<sup>१</sup> महाभारत युग में चार योद्धा महाबलशाली माने जाते थे—बलराम, भीम, भद्रराज शल्य तथा मत्स्यराज का सेनानी कीचक । परन्तु इन चारों में भी बलरामजी सबसे अधिक बलिष्ठ थे । उन्होंने गदायुद्ध में भीष्म को भी परास्त किया था । श्रीकृष्ण के कथन का ध्वन्यर्थ यह भी प्रतीत होता है कि शारीरिक बल से सम्पन्न होने से वे राजकाज में विशेष सहायता देने के योग्य भी नहीं हैं । महाभारत के ये श्लोक इस विषय में ध्यातव्य हैं—

साम्प्रतं मानुषे लोके सदैव्य-नर-राक्षसे ।  
चत्वारस्तु नरव्याघ्रा बले शत्रोपमो भुवि ॥  
उत्तमप्राणिनां तेषां नास्ति कश्चिद् बले समः ।  
बलदेवश्च भीमश्च भद्रराजश्च वीर्यवान् ॥  
चतुर्थः कीचकस्तेषां पञ्चमं नानुशुश्रुम ।  
अन्योन्यान्तरबलाः परस्परजयैषिणः ॥  
येन नागायुतप्राणो सङ्गद् भीष्मः पराजितः ॥

में जुआ खेलते हैं और एक दूसरे को हराने की चिन्ता में लगे रहते हैं। वह दोनों का हित चाहती है। न वह एक का जय चाहती है और न दूसरे का पराजय।

‘कितवमाता’ की यह उपमा कितनी सुन्दर तथा अर्थाभिव्यजक है। उसे दोनों पुत्रों का मगल अभीष्ट है। फलतः वह न एक के जय की अभिलाषिणी है और न दूसरे के पराजय की। यह उपमा श्रीकृष्ण के राजनीतिक चिन्ताग्रस्त जीवन के ऊपर भाष्यरूपा है। यह श्रीकृष्ण की ही अनुपम राजनीतिमत्ता थी कि यह वृष्ण्यन्धक संघ इतने दिनों तक अपना प्रभुत्व भारत के पश्चिमी प्रान्त में बनाये रहा।

महाभारत-युद्ध के प्रधान सूत्रधार होने से भी श्रीकृष्ण की कूटनीतिज्ञता का परिचय अनुमेय है। उन्होंने अपने मुख से भी इसका परिचय तथा संकेत स्थान-स्थान पर किया है—

मयानेकैरुपायैस्तु • मायायोगेन चासकृत् ।  
हतास्ते सर्व एवाजौ भवता हितमिच्छता ॥  
यदि नैवविधं जात, कुर्या जिह्ममह रणे ।  
कुतो वो विजयो भूय • कुतो राज्य कुत सुखम् ॥

—शल्य पर्व ६१।६३-६४

श्लोको का तात्पर्य है कि भीष्म, द्रोण, कर्ण और भूरिश्रवा भूतल पर अतिरथी के नाम से विख्यात थे। मायायुद्ध का आश्रय लेकर ही मैंने अनेक उपायो से उन्हें मार डाला है। यदि कदाचित् युद्ध में इस प्रकार—माया—कौशलपूर्ण कार्य नहीं करता, तो फिर आपको विजय कैसे प्राप्त होती? राज्य कैसे हाथ में आता और सुख कैसे मिल पाता? यह नई बात नहीं है। देवों ने भी प्राचीन काल में ऐसा ही आचरण किया था। यह मार्ग सज्जनों के द्वारा पूर्वकाल में समादृत हुआ है और इसके करने में मेरा कोई भी दोष नहीं है—

पूर्वरनुगतो मार्गो देवैरसुरघातिभिः ।  
सद्भिश्चानुगतः पन्थाः सर्वैरनुगम्यते ॥

—शल्य पर्व ६१।६८

इस निबन्ध में श्रीकृष्णचन्द्र के राजनीतिक जीवन के महत्वपूर्ण स्वरूप को दिखलाने का प्रयत्न किया गया है। उनके आध्यात्मिक उपदेष्टा का रूप स्वतः विख्यात है। अतः उसे यहाँ देने की आवश्यकता नहीं। महाभारत के सन्देहहीन स्थलो का उद्धरण देकर दिखलाया गया है कि श्रीकृष्ण उस युग के महामहिमशाली राजनीतिक नेता थे, जिन्होंने कौरवों को पूर्णतया समझा कर पाण्डवों का हित-साधन करते हुए भी युद्ध रोकने का यथावत् प्रयत्न किया, परन्तु कौरवों के दुराग्रह तथा हठ-धर्मिता से वे अपने इस सार्वभौम मगलकारी कार्य में कृतकार्य न हो सके। राजनीतिक दूरदर्शिता में, भारतीय राष्ट्र की मगल चिन्तना में तथा राष्ट्र को धर्ममार्ग में अग्रसर करने में श्रीकृष्ण की वैदुषी अनुपमेय थी—इसमें सन्देह करने के लिए लेशमात्र भी स्थान नहीं। व्यास जी का यह कथन ‘इतिहास’ के पृष्ठों में सदा-सर्वदा गूँजता रहा है और भविष्य में भी गूँजता रहेगा—

यत्न योगेश्वरः कृष्णो यत्न पार्थो धनुर्धरः ।  
तत्र श्रीविजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम ॥

—गीता १८।७८

## पुराणों में कल्पसूत्र का प्रसंग

डॉ० रामशंकर भट्टाचार्य

**कल्पसूत्र**—वेद के छ अंगों में कल्पसूत्र (श्रौत-गृह्य-धर्मसूत्र एवं शुल्बसूत्र) की गणना चिरकाल से प्रचलित रही है।<sup>१</sup> यह गणना पुराणों में भी मिलती है।<sup>२</sup> पुराणों में कल्पसम्बन्धी सामान्य निर्देश ही मिलते हैं, कदाचित् ही कोई विशिष्ट निर्देश मिलता है। नारदपुराण में कल्पसम्बन्धी एक विशद विवरण मिलता है (१।५१ अ०)। ऐसा विशद विवरण अन्यत्र नहीं मिलता।

**कल्प की प्रामाणिकता और उपादेयता**—द्रस्य विषय में पुराणों का ऐकमत्य है। यज्ञादि-कर्मकाण्ड में सूत्र के मुख्यतः और गौणतः उल्लेख बहुत स्थलों पर मिलते हैं। चतुर्दशविद्यास्थानों की गणना में सर्वत्र वेदाङ्गभूत कल्प गणित होता ही है (विष्णु०, ३।६।२८-२९)। अनुशासन पर्व में शिव का एक नाम ही 'सकल्प' कहा गया है, जिसकी व्याख्या में नीलकण्ठ कहते हैं—'यज्ञकल्पकेन प्रयोगविधिविचारेण सहितो मीमांसान्यायसम'। कल्प तो 'प्रयोगविधि' ही है, जैसा हम आगे दिखाएँगे।

कल्प (स्वकुलक्रमागत सूत्र) के अनुसार ही धर्मकार्य करना चाहिए, ऐसा निर्देश पुराणों में सर्वत्र मिलता है। 'स्वगृह्योक्तविधानेन' वाक्य इस प्रसंग में द्रष्टव्य है (पद्म०, ४।१०।४।२७; भविष्य० २।२।१९।१८१)। कर्मकाण्ड के प्रसंग में 'यथाविधि', 'विधानतः' (पद्म० ४।९।२९) आदि जो वचन मिलते हैं, उनका तात्पर्य भी कल्पसूत्रीय निर्देश से है (कल्पमूलक ब्राह्मणादि भी)। कुलक्रमागत सूत्र का अतिक्रमण करना निन्दित कर्म माना गया है—

“यः स्वसूत्रमतिक्रम्य परसूत्रेण वर्तते। अप्रमाणमृषि कृत्वा सोऽप्यधर्मेण युज्यते ॥”

(२।१२७।१४८-१४९)।

**कल्प के पर्याय**—विष्णुपुराण में 'अनुवाकाश्च ये क्वचित्' वाक्य मिलता है (१।२२।८२)। यहाँ श्रीधरस्वामी 'अनुवाका कल्पसूत्रादयः' कहते हैं। कल्पसूत्र का अनुवाक रूप पर्यायशब्द अन्यत्र अप्रसिद्ध है। कल्प को कभी-कभी 'यज्ञविद्याङ्ग' कहा गया है, जैसा कि आदिपर्व ७०।३९ के 'यज्ञ-विद्याङ्गविद्भिः' पद की व्याख्या में नीलकण्ठ ने कहा है—“यज्ञविद्यायामङ्गभूतानि कल्पसूत्रादीनि। इससे कल्पशास्त्र का स्वरूप भी बहुत कुछ स्पष्ट हो जाता है।

**कल्पस्वरूप**—वर्गद्वयवृत्ति में कहा गया है—'कल्पो वेदविहितानां कर्मणामानुपूर्व्येण कल्पना-शास्त्रम्' (पृष्ठ १३)। पुराणों में यह लक्षण सर्वथा स्वीकृत हुआ है—'मन्त्राणां कल्पना चैव विधि-दृष्टेषु कर्मसु' (वायु०, ५।१।१४१; ब्रह्माण्ड०, १।३३।५७)। विष्णुधर्मोत्तर ३।१७।१ का 'कल्पना च

<sup>१</sup> देखिये मुण्डक १।१।५—'शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दो ज्योतिषमिति'। आपस्तम्ब धर्मसूत्र २।८।११ में षड् वेदाङ्गों की गणना है। कौटिल्य कहते हैं—'शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दोविचितिः ज्योतिषमिति' (१।२ अध्याय)।

<sup>२</sup> शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं ज्योतिषं तथा। छन्दःशास्त्रं षडेतानि वेदाङ्गानि विबुधुपाः ॥ (नारदीय० १।५०।१०)। देवीपुराण में कहा गया है—'शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दो ज्योतिषं षडङ्गानि भवन्त्येते' (१०७।२४-२५)। देवीपुराण का यह अध्याय चरणव्यूहानुसारी है।

तथा कल्पा कल्पश्च ब्राह्मणस्तथा' (यहाँ का पाठ ईषद्भ्रष्ट है) वचन भी इस तथ्य का ज्ञापक है। किस वेदविहित कर्म के लिए किस मन्त्र का विनियोग करना चाहिए, यह श्रौतसूत्र का मुख्य विषय है। धर्म-गृह्य-सूत्र में भी वेदानुसारी वर्णाश्रमधर्मोचित कर्म एवं गृह्याग्निसाध्य कर्म तथा तदनुकूल वेदमन्त्र उपदिष्ट हुए हैं। कल्प में बहुलतया 'प्रयोग' है, अतः 'कल्पप्रयोग' शब्द प्रयुक्त होता है। अनुशासन १०।३८ के 'कल्पप्रयोग' शब्द का अर्थ 'कल्पसूत्रोक्त यज्ञप्रयोग' किया गया है (नीलकण्ठ-टीका)। वस्तुतः कल्प शब्द का अर्थ 'प्रयोग' ही है। बोधायन धर्मसूत्रगत 'अघमर्षणकल्प' शब्द की व्याख्या में गोविन्दस्वामी कल्प=प्रयोग ही कहते हैं।

**कल्पसूत्रीय-प्रयोग और इष्टसिद्धि**—'देवीभागवत' में कहा गया है—

“उपचार परा नून वेदमन्त्रा सहस्रश । वाञ्छितार्थकरा नून सूत्रैः संलक्षिता किल ॥” (५।२२।४) ।

कामनासिद्धि के हेतुभूत यज्ञकर्म के चयनादि के प्रसंग में कल्पसूत्र का निर्देश यत्रतत्र मिल जाता है— 'चयनानि कल्पसूत्रविधानतः' (कुमारिका० ११।४२), 'स्वकल्पोक्तप्रकारेण होमं कुर्यात्' (धर्मारण्य०) । कल्पशास्त्रसबद्ध अध्याय (नारदपुराणगते १।५१ अ०) में कामनाप्रक अनेक यज्ञ कहे गए हैं।

**कल्प के भेद**—कल्पसूत्र के तीन भेद प्रसिद्ध हैं—श्रौत, धर्म और गृह्य। श्रौत-धर्म-सूत्रों का शब्दतः प्रत्यक्ष उल्लेख शायद ही कहीं मिलता हो, पर कर्मकाण्ड के प्रसंग में श्रौत-धर्म-सूत्रों का गौण निर्देश पुराण में मिलता है। गृह्यसूत्र का शब्दतः निर्देश है—'स्वगृह्योक्तविधानेन' आदि वाक्य इस प्रसंग में द्रष्टव्य हैं। सोमसंस्था—हवि संस्था—पाकसंस्थाओं का विवरण (गार्हपत्य—दक्षिण—आहवनीयाग्निसाध्य कर्मों की चर्चा) पुराणों में बहुधा मिलती है। ये सब कर्म सूत्रानुसार अनुष्ठेय होते हैं। शाखाभेद के अनुसार श्राद्धादिकर्म में भिन्नता होती है—'श्राद्धस्य बहवो भेदा शाखाभेदैर्व्यवस्थिताः' (नागरखण्ड)। शाखाभेद से सूत्रभेद होता है और सूत्रों को देखकर ही कर्म का अनुष्ठान किया जाता है। यज्ञादिगत अनुष्ठान का स्पष्ट—विशद-ज्ञान सूत्रों से जितना सम्भव है, संहिता-ब्राह्मण से उतना नहीं हो सकता।

शाखा और कल्प के निकटतम सम्बन्ध को देखकर ही 'सकल्पा शाखा' ऐसा प्रयोग पुराण-कारों ने किया है (कुमारिका ५।११४)। जहाँ भी स्वशाखाध्ययन कहा गया है (पद्म० ४।१००।४२) वहाँ संहिता-ब्राह्मण के साथ सूत्र का अध्ययन भी आवश्यक माना गया है। अङ्गों के साथ वेद का अध्ययनकारी अनुचन कहलाता है, यह स्मृतिशास्त्रोक्तमत नारदपुराण में भी स्मृत हुआ है (१।५०।१२)।

पञ्चविध कल्प का एक विशिष्ट निर्देश नारदीय १।५१।१-८ में मिलता है। यहाँ नक्षत्रकल्प (नक्षत्राधीश्वरों का आख्यान), वेदकल्प (पुरुषार्थों की सिद्धि के लिए वेदमन्त्रों का विधान), संहिता कल्प (मन्त्रों के ऋषि-छन्द-देवता का निर्देश), आङ्गिरसकल्प (मारण आदि षट् कर्मों का प्रतिपादन) एवं शान्तिकल्प (दिव्य-भौम-अन्तरिक्षोत्थ उत्पात की शान्ति)—इन पाँच कल्पों का विवरण है। यहाँ इन पाँच कल्पों का सम्बन्ध वेदसामान्य के साथ है, ऐसा कहा गया है, पर बाद में इन पाँचों का सम्बन्ध अथर्ववेद के साथ विशेष रूप से जोड़ा गया है जैसा कि सायण ने अथर्ववेदभाष्यभूमिका में दिखाया है। अथर्ववेद के परिशिष्टों में इन कल्पों का भी विस्तार के साथ प्रतिपादन मिलता है।

**कल्प के प्रवक्ता**—पुरुषोत्तम० १७।५४ में 'कल्पकारा' शब्द प्रयुक्त हुआ है। ये कल्पकार कौन हैं, इस विषय में पुराण में बहुत ही महत्त्वपूर्ण एक उक्ति है—'ऋषिपुत्रा प्रवक्तार कल्पानां ब्राह्मणस्य तु' (ब्रह्माण्ड० १।३३।२२)। यह जानना चाहिए कि यहाँ ऋषिपुत्र का अर्थ ऋषि के

पौत्र आदि भी हैं, जैसा कि कहा गया है—‘तत्पुत्रपौत्रनप्तार ऋषिपुत्रा इति स्मृता’ (आर्यविद्या-सुधाकर, पृष्ठ २६-३० में उद्धृत पूर्वाचार्यवाक्य)। ऋषिपुत्र भी ऋषि ही हैं (एक ही ज्ञानधारा के प्रवर्तक-प्रचारक होने के कारण), जैसा कि चरकसूत्र-स्थान की व्याख्या में चक्रपाणि कहते हैं—“अनेन चतुर्विधा अपि ऋषयः ऋषिका ऋषिपुत्राश्च देवर्षयो महर्षयो गृह्यन्ते” (अ० १)।

कल्प और ब्राह्मणों के प्रवक्ता ऋषि हैं, यह कल्पकारों के नामों को देखने से भी ज्ञात होता है। व्याकरणशास्त्रीय तद्विषयता का नियम (जो संहिता-ब्राह्मण में प्रवर्तित होता है) कल्पसूत्र पर भी प्रवर्तित होता है (अष्टा०, ४।२।६६)। कल्पसूत्र में छन्दोवत् कार्य होता है, यह ‘छन्दोवत् सूत्राणि भवन्ति’ वाक्य से भी जाना जाता है। अन्य वेदाङ्गों की अपेक्षा (वैदिक कर्म की दृष्टि में) कल्प का वेद के साथ निकटतम सम्बन्ध है, यही कारण है कि ‘त्रिधावद्ध.’ की व्याख्या में निरुक्त में ‘मन्त्र-ब्राह्मणकल्पैः’ (१३।४ खण्ड) कहा गया है—अन्य किसी वेदाङ्ग का नाम नहीं लिया गया।

कल्प-प्रवचन के विषय में पुराणों में एक विशिष्ट कथन उपलब्ध होता है। कई पुराणों में कहा गया है कि द्वापरयुग में कल्पों का बहुविध प्रवचन किया गया है (वायु०, ५८-१४, ब्रह्माण्ड० १।३।१।१४, लिङ्ग० १।३।६०, कूर्म० १।२।४६; मत्स्य० १।४।१३)। श्लोक है—‘ब्राह्मण कल्पसूत्राणि मन्त्रप्रवचनानि च’ (कही-कही स्वल्प पाठान्तर मिलता है)। जान पड़ता है कि अत्यन्त प्राचीन काल में कल्पसूत्र बहुसंख्यक नहीं थे। बाद में याज्ञिक क्रिया में जैसा-जैसा परिवर्तन होता गया, कल्पसूत्रों की रचना भी बढ़ती गई। यज्ञ की संख्या-वृद्धि और यज्ञ में परिवर्तन आदि कालानुसार हुए हैं, इस विषय में पुराणों का ‘तत प्रभृति यज्ञोऽयं युगं सह विवर्धित’ वाक्य प्रमाण है।

कल्पकारों के नाम—पुराणों में सूत्रकारों के नाम शायद ही कही मिलते हों। स्कन्द पुराण के नागरखण्ड में वेदसूत्रकार कात्यायन का उल्लेख मिलता है (१३।१।४८)। यह कात्यायन श्रौत-गृह्य-धर्मसूत्रों के अतिरिक्त शुक्लयजुः पार्षद आदि ग्रन्थों के रचयिता हैं। इष्टिकर्ता आपस्तम्ब का नाम मत्स्य० ७।३३-३४ में है; निश्चित ही ये गृह्यादिसूत्रकार आपस्तम्ब हैं।

कल्पसूत्र वाक्य—क्वचित् पुराणों में कल्प के वाक्य और मतों का स्पष्ट निर्देश मिलता है। कुमारिकाखण्ड में कहा गया है—

“तथा हि गृह्यकारेण श्रुतौ प्रोक्तमिदं वचः । नकुल सकुल ब्रूयात् न कश्चिन्मर्मणि स्पृशेत् ॥” (१३।८४-८५)।

यह वाक्य किस सूत्र का है, यह अन्वेषणीय है। अनुशासनपर्व में ‘अनृताः स्त्रिय इत्येवं सूत्रकारो व्यवस्यति’ कहा गया है (१६।६)। धर्मसूत्रों में इस भाव के प्रतिपादक वाक्य मिलते हैं।

कही-कही श्रुति कहकर भी कल्पसूत्रों का मत कहा गया है। यद्यपि श्रुति पद से कल्पसूत्र का ग्रहण मुख्यतः नहीं होता, पर चूँकि कल्पसूत्र मन्त्रब्राह्मण प्रतिष्ठित है, इसलिए गौणरूप से कल्पसूत्र के मतों को ‘श्रुतिमत’ के रूप में कहा गया है। स्वयं पुराण ‘श्रुति’ में वेदाङ्गों का (जिनमें कल्पसूत्र है) अन्तर्भाव करता है—‘ऋचो यजूंषि सामानि ब्रह्मणोऽङ्गानि च श्रुतिः’।

कल्पमत को श्रुतिमत कहकर उल्लेख करने का एक उदाहरण दिया जा रहा है। अनुशासन पर्व में एक क्रिया को लक्ष्यकर कहा गया है—‘वेदश्रुतिनिदर्शनात्’ (८५।१४८)। इस वाक्य से किसी कल्प का मत निदिष्ट किया गया है, ऐसा नीलकण्ठ ने कहा है—‘वेदश्रुतिरिति ।’ अग्नावनु-गतेऽन्तरा आहुतीर्हिरण्य उत्तरा जुहुयात् इति कल्पकारेण दर्शिता ।”



## मनुस्मृति की कुछ समस्याएँ

डॉ० हरिहरनाथ त्रिपाठी

मनु का उल्लेख ऋग्वेद से प्रारम्भ हो जाता है। उन्हें मानवी सृष्टि का मूल पुरुष मानने से ही 'मानव' सज्ञा का निर्देश होता है। परम्परानुसार मनु के मूल का सम्बन्ध वैवस्वत, स्वायम्भुव और सावर्णि से है। अदिति विवस्वत पुत्र होने से उन्हें वैवस्वत कहा जाता है। स्वयं उत्पन्न होने से स्वायम्भुव नाम पड़ा। विवस्वत की स्त्री 'सवर्णि' थी अतएव वे सावर्णि भी कहे गये। सृष्टि के मूल पुरुष के रूप में होने से उन्हें प्रजापति भी कहा गया और यज्ञ में भाग मिला।<sup>१</sup> मैत्रायण ब्राह्मणोपनिषद् में भी उन्हें दैवी रूप में प्रस्तुत किया गया।<sup>२</sup> दैवी रूप के बाद ऋषि रूप में उनका उल्लेख मिलता है।<sup>३</sup> प्रलय के बाद इडा से सृष्टि का विकास करनेवाले मनु द्वारा अपने पुत्रों में सम्पत्ति विभाग करने का उल्लेख तैत्तिरीय संहिता में मिलता है।<sup>४</sup> मनुष्य रूप में सदाचारों का पालन करते हुए शतपथ ब्राह्मण में उनका उल्लेख है।<sup>५</sup> पुरुरवा, शर्यात और इक्ष्वाकु के पिता के रूप में भी मनु का उल्लेख है। उन्होंने विभिन्न वैदिक भाषाओं का दर्शन किया। महाभारत में उन्हें 'श्राद्धदेव' कहा गया है।<sup>६</sup> छान्दोग्य उपनिषद् के अनुसार उसके अन्तिम अंश का दर्शन ब्रह्मा (हिरण्यगर्भ) के द्वारा कश्यप प्रजापति को हुआ; उनसे मनु को मिला और उन्होंने उसे मानव मात्र में प्रसारित किया। योग भी भगवान् से विवस्वान को, उनसे मनु और उनसे इक्ष्वाकु को प्राप्त हुआ।<sup>७</sup>

मनु शब्द से अभिप्रेत मनु या मनुओं का उल्लेख मिलता है। लेकिन कहीं मनु के लिए बहुवचन शब्द का प्रयोग नहीं है जिससे यह कहा जाय कि मनु विभिन्न थे। साथ ही सभी उल्लेखों को यदि एकत्र कर दिया जाय, फिर भी यह नहीं कहा जा सकता कि मनु-एक ही थे।

मानव आचार, सदाचार एवं विधि के सम्बन्ध में मनु के नियम थे। उनके सम्बन्ध में कहा गया है कि 'मनु' ने जो कुछ कहा वह भेषज है।<sup>८</sup> मनु-संहिता की एक परम्परा थी इसका ज्ञान निरुक्त

<sup>१</sup> प्रजापतये मनवे स्वाहा। तै० ब्रा० ३।२।८।१, ४।१।६।१।

<sup>२</sup> मै० ब्रा० ५।१।

<sup>३</sup> यामथर्वा मनुष्पिता दध्यङ्ग धियमन्तः। ऋ० १।८०।१६।

याभिः पुरा मनवे गातुमीषथुः ऋ० १।११२।१६।

<sup>४</sup> मनुः पुत्रेभ्यो दायं व्यभजत् (वै० सं० ३।१।६।४)।

<sup>५</sup> शतपथ ब्राह्मण १।८।१।

<sup>६</sup> महाभारत १२।१२१।२६।

<sup>७</sup> भगवद् गीता ४।१-२।

<sup>८</sup> यद्वै किंच मनुरब्रवीत् तद्भूषेजम् तै० सं० २।२।१०।२।

मनुर्वै यत्किंचिदवदत्तद्भेषजमृतायै। ताण्ड्य ब्राह्मण २३।१६।१७।

यः कश्चित्कस्यचिद्धर्मो मनुना परिकीर्तितः।

सं सर्वोऽभिहितो वेदे सर्वज्ञानमयो हि सः॥ मनु० २।८।

से भी होता है।<sup>१</sup> निरुक्त ने स्वायम्भुव मनु के जिस वचन को उत्तराधिकार के सम्बन्ध में उद्धृत किया है, वह वर्तमान मनुस्मृति में मिलने को कौन कहे, उत्तराधिकार सम्बन्धी उसके नियम के भी प्रतिकूल है। श्राद्ध शब्द और कर्म का प्रारम्भ मनु से हुआ, इसका उल्लेख आपस्तम्ब में है।<sup>१०</sup> गौतम ने भी मनु के निर्देश का उल्लेख किया है।<sup>११</sup> पुत्रों में समान विभाग के सम्बन्ध में मनु को प्रमाणित माना गया है।<sup>१२</sup> ऋतुमती होने के बाद कन्या के विवाह करनेवाले पिता को पातकी मानने में बौधायन ने मनु का अनुकरण किया है।<sup>१३</sup>

महाभारत में मनु का २४ बार उल्लेख आया है। १६ में केवल मनु नाम, १ में प्राचेतस् मनु के विचार राजधर्म के सम्बन्ध में, ७ में स्वायम्भुव मनु के स्मृति-सम्बन्धी उद्धरण आये हैं। एक स्थान पर ब्रह्मा से खड्ग उपलब्ध होता है, जिसमें धर्म अन्तःसन्निविष्ट है, वे उस खड्ग से प्राणिमात्र की रक्षा करते हैं। भगवद्गीता चार मनु का उल्लेख करती है। पुराण १४ मनुओं का उल्लेख करते हैं, जिनसे मन्वन्तर का क्रम विकसित होता है और इनमें ६ मनुओं का काल बीत गया। हमारा युग वैवस्वत में चल रहा है। महाभारत में जिस प्राचेतस् मनु का उल्लेख है उनका नाम १४ मनुओं में नहीं आता। उनका नाम १० ऋषियों में आता है, जिन्होंने मनु को उत्पन्न किया। मनुस्मृति या पुराणों में सृष्टि-रचना का काल-परिगणन विशाल है। उनमें काल-चक्र-प्रवर्तक मनु ही है। वे सृष्टि के मूल पुरुष एवं संरक्षक होते रहे। वे पशु, पक्षी एवं समग्र सृष्टि के निर्माता होने के साथ ही विधि-प्रदाता भी रहे हैं। स्वायम्भुव मनु की विधि-सहिता में वर्णधर्म की प्रतिष्ठा की गयी। वर्णधर्म एवं मनु-सहिता दोनों को दैवी रूप दिया गया।

सभी मनुओं और ऋषियों का अमरत्व पुराणों में प्रतिपादित है। वे सदाचार एवं परम्परा के संचालक एवं विधि के नियामक हैं। वे धर्मज्ञ हैं, धर्मपालक हैं और प्रलय के बाद भी स्थिर रहते हैं। उनसे ही विश्व-चक्र चलता है। वे प्रत्येक सृष्टि के प्रारम्भ में आकर प्रजा को धर्म का ज्ञान कराते हैं। वर्तमान सृष्टि के लिए मनुस्मृति मनु द्वारा घोषित विधि-सहिता है।<sup>१४</sup> मेधातिथि ने 'मनु' के नाम के स्थान पर 'पद' बताया है। इस प्रकार की परम्परा चलने से सम्प्रदाय अविच्छिन्न रहता है। वर्तमान मनु को अग्नि, इन्द्र, वायु आदि देवताओं का रूप एवं उनकी स्मृति को वेद पर आधारित बताया है।<sup>१५</sup> अतएव मनु से विपरीत किसी स्मृति का प्रमाण नहीं।<sup>१६</sup>

<sup>१</sup> अविशेषेण पुत्राणां दायो भवति धर्मतः।

मिथुनानां विसर्गादौ मनुः स्वायम्भुवोऽज्जवीत् ॥ (निरुक्त ३।४)।

<sup>१०</sup> सह देवमनुष्या अस्मिंल्लोके पुरा बभूवुः। अथ देवाः कर्मभिर्दिवं जन्मुरहीयन्त मनुष्याः। तेषु ये कर्माण्यभिरमन्ते सह देवैर्ब्रह्मणा चामुष्मिन् लोके भवन्ति। अथैतन्मनुः श्राद्धशब्दं कर्म च प्रोवाच प्रजानिधेयसं च। आ० घ० सू० २।१६।१।

<sup>११</sup> त्रीणि प्रथमान्यनिर्देश्यानि मनुः। गौ० घ० सू० २।१।८।

<sup>१२</sup> बौ० २।३।२।, आप० २।१४।११।

<sup>१३</sup> बौ० ४।१।१३ तुलनीयः मनु० ६।६०-६१।

<sup>१४</sup> मत्स्य पुराण, अ० १४५।

<sup>१५</sup> मनु० २।७; ७।४२; १२।१२५।

<sup>१६</sup> वेद प्रतिबद्धत्वात् प्रामाण्यं तु मनोः स्मृतम्।

मन्वर्थविपरीता तु या स्मृतिः सा न शस्यते। बृहस्पति स्मृतिः गाय ८५ संस्कार १३।

कल्प, मन्वन्तर एव युग के साथ नैतिकता के नियमों में भी परिवर्तन होता आया है। प्रारम्भ में तप, उसके बाद ज्ञान, पुनः यज्ञ और अन्तिम युग में दान की नैतिकता की प्रधानता मानी गयी। स्मृतियों में विभिन्न विधियों के होने में युगान्तर-विषय कारण रहा है। इस प्रकार का सकलन अपने वर्तमान युग के लिए 'कलिवर्ज्य' है। 'स्मृत्यर्थ सार' में आयी हुई धारणा का मूल महाभारत और मनुस्मृति है। काल-भेद से शक्ति में भेद हो जाता है। अतएव दान, भक्ति, यज्ञ एव प्रायश्चित्त में प्रतिनिधि की व्यवस्था मानी गयी। कुछ ऐसे अवसर एव कार्य हैं जिनमें प्रतिनिधि नहीं माना गया। कुछ का कलियुग में शक्तिहीनता के कारण निषेध कर दिया गया। तप एव प्रायश्चित्त में शूद्रों के लिए सरल विधान किये गये और फल में वे द्विजातियों के समान माने गये। लेकिन बिना युगभेद के मनु ने शूद्रों को विशेष नियम में बाँध दिया। उन्हें ऐसे नियमों के साथ रखा गया, जिन्हें देखकर कहा जा सकता है कि शूद्रों को प्राचीन भारतीय विधि-संहिता में कोई स्थान ही नहीं। द्विजातियों के लिए कुछ क्षेत्रों में जाने का निषेध है, किन्तु शूद्र किसी भी स्थान पर जा सकता है।<sup>१०</sup> शूद्र को कोई पातक नहीं और उसे संस्कार की अपेक्षा भी नहीं। उसका अधिकार भी धर्म में नहीं।<sup>११</sup> युगभेद से द्विजातियों के आचारों में इस प्रकार के परिवर्तन आये कि समाज के उस काल के द्विजातियों पर विमर्श होने लगा। शूद्र तो केवल दान से शुद्ध हो जाता है।<sup>१२</sup> नियोग की वैदिक विधि का मनु ने घोर विरोध किया और उसे पशु-धर्म बताया।<sup>१३</sup> इस निषेध में तप आदि की शक्तिहीनता को बृहस्पति ने कारण बताया है।<sup>१४</sup>

परम्परावादी भारतीयों के अनुसार वेद ज्ञानमय एव विद्याओं का मूल है। उसमें शका व्यक्त करना नास्तिकता है और उसे सामाजिक अधिकार भी नहीं मिलते। उन्हें 'वेदबाह्य', 'वेद-निन्दक' और 'नास्तिक' कहा जाता रहा। पुराण, इतिहास और स्मृतियाँ वेद की परम्परा का विकास करती हैं। मनु सर्वज्ञ (सर्वज्ञानमयो हि स) थे, अतएव उन्होंने अपनी स्मृति में स्थापित सभी विधियों को वेद पर ही आधारित किया। अतएव मनुस्मृति ब्राह्मणों एव उनके शिष्यों को पढ़ना चाहिए।<sup>१५</sup> स्मृति पढ़नेवाला ही विद्वान् एव शसित व्रत माना जाता है।<sup>१६</sup> मनुस्मृति के ही आधार पर जीवन-यापन करने से पितर भी मुक्त होते हैं और स्वयं का लौकिक एव पारलौकिक कल्याण होता है।<sup>१७</sup> मनु के अनुसार वेद-शास्त्रविद् से ही सेनापतित्व, राज्य एव दण्डनेतृत्व तथा सर्वलोकाधिपत्य सम्भव है।<sup>१८</sup>

<sup>१०</sup> शूद्रस्तु यस्मिन् कस्मिन् वा निवसेद् वृत्तिकशितः । मनु० २।२४ ।

<sup>११</sup> न शूद्रे पातकं किञ्चिन्न च संस्कारमर्हति ।

नास्याधिकारो धर्मोऽस्ति न धर्मं प्रतिषेधनम् । मनु० १०।१२६ ।

<sup>१२</sup> शूद्राणां नोपवासः स्यात् शूद्रो दानेन शुध्यति । चरा० ६।५१ ।

<sup>२०</sup> मनु० ६।६४, ६६-६८ ।

<sup>२१</sup> बृहस्पति व्यवस्था २५।१६-१७ ।

<sup>२२</sup> विदुषा ब्राह्मणेष्वेदमध्येतव्यं प्रयत्नतः ।  
शिष्येभ्यश्च प्रवक्तव्यं सम्यङ्मान्येन केनचित् ॥ १।१०३ ।

<sup>२३</sup> इदं शास्त्रमधीयानो ब्राह्मणः शसितव्रतः । १।१०४ ।

<sup>२४</sup> मनु० १।१०५ ।

<sup>२५</sup> सेनापत्यं च राज्यं च दण्डनेतृत्वमेव च ।  
सर्वलोकाधिपत्यं च वेदशास्त्रविदमर्हति ॥ १२।१००

वेदों से सूत्रकाल तक ब्राह्मणों में उक्त कार्यों की योग्यता एवं अधिकार नहीं माना गया। आपत्काल में शस्त्र उठाने की इतस्तत् परवर्ती काल में उक्ति चलती रही। उसे वैधानिक रूप भी दिया गया, किन्तु मनु ने यह नयी घोषणा वेद पर कैसे आधारित की, इस पर टीकाकार ध्यान नहीं देते। स्पष्ट है कि मनुस्मृति का यह संस्करण सेनापति पुण्यमित्र का समर्थन कर रहा है।

### मनुस्मृति के संस्करण

मनुस्मृति के वर्तमान संस्करण में १२ अध्याय और २६६ श्लोक हैं। यह सभी स्मृतियों से विशाल है। प्रथम अध्याय में वर्ण्य विषय का निर्देश दिया गया है।<sup>१९</sup> विषय-निर्देश<sup>२०</sup> की परम्परा अति प्राचीन नहीं है। मेधातिथि आदि के काल, बृहस्पति-स्मृति में मनु पर विचार आदि से मनुस्मृति सातवीं शताब्दी में व्यवहार में थी, इस प्रकार का अनुमान होता है।<sup>२१</sup> मनुस्मृति में स्वयं उल्लिखित परम्परा से ज्ञात होता है कि वह स्वायम्भुव मनु से प्रारम्भ होती है। वे उसे ब्रह्मा से उपदेश रूप में प्राप्त करते हैं। स्वायम्भुव मनु ने दस ऋषियों को उसका उपदेश किया, क्योंकि वे सृष्टि-निर्माण कर रहे थे (१।३५, ३६)। मनु ने स्वयं शास्त्र का निर्माण किया और उसे मानसपुत्र भृगु को प्रदान किया (५।१-३।, १२।१-२)। उन्होंने मनु के भावों को ७ अध्यायों में सगृहीत किया।<sup>२२</sup> कुछ में उपलब्ध श्लोक के आधार पर कहा जाता है कि वर्तमान मनुस्मृति परम्परा से सम्पादित एवं सम्बद्धित है।<sup>२३</sup> वर्तमान स्मृति का तृतीय या चतुर्थ संस्करण होते हुए भी इसे मूल वेद से सम्बद्ध रखने के प्रयास से इसकी प्रामाणिकता कही जाती है। परम्परावादी धारणावाले इस वर्तमान मनुस्मृति में प्रतिपादित उन अशो पर ध्यान नहीं देते जिनका सम्बन्ध वेदों से नहीं है। उन्हें लुप्त श्रुति का स्मरण मानने से समस्या नहीं सुलझती।

### मनुस्मृति की मान्यता और रचनाकाल

परम्परावादियों के अनुसार मनुस्मृति वेद के समान ही प्रमाण है। वेद में मनु के विधान का उल्लेख ही नहीं, उसके पालन का विवरण मिलता है।<sup>२४</sup> उस काल (अनादि) से आज तक की स्मृति एक ही है। लेकिन उपलब्ध स्मृति में 'मनु द्वारा कहा' (मनुराह, मनुरवदीत्, मनुरनुशासनम्) जैसे उद्धरण इस तथ्य के पतिकूल हैं।<sup>२५</sup> वस्तुतः मनुस्मृति के विभिन्न संस्करणों का उल्लेख स्वयं पुराण एवं टीका-ग्रंथ करते हैं।<sup>२६</sup> भृगु, नारद, बृहस्पति और आगिरस ने मनुस्मृति को सक्षिप्त किया।

<sup>१९</sup> मनु० १।१११-११८ ।

<sup>२०</sup> कौटिल्य अर्थशास्त्र के पूर्व इसका व्यवहार प्रायः नहीं मिलता। निबन्ध-ग्रन्थों में अवश्य इसका बाहुल्य प्रयोग हुआ।

<sup>२१</sup> पी. बी. काणे : हिस्ट्री ऑफ़ धर्मशास्त्र, जिल्द १ पृष्ठ १५० ।

<sup>२२</sup> मनु० ३।२२२।, ४।१०३।, ५।४१, १३१।, ५।५६।, ८।१२४, ८।१३६, ८।१६८, २०४, २४२। २७६, २६२, और ३३६, ६।१५८, १८२, २३६, १०।६, ७८ ।

<sup>२३</sup> स्वायम्भुवे नमस्कृत्य ब्रह्मणेऽमिततेजसे । मनुप्रणीतान् विविधान् धर्मान् वक्ष्यामि शाश्वतान् ।

<sup>२४</sup> मानपथः पितृव्यात्मानववादिधि दूरं नैष्ट परावतः । ऋ० ८।३०।३ ।

<sup>२५</sup> मनु० ६।१४५।, १०।७८।, ८।१३६।, २७६।, ६।२३६ ।

<sup>२६</sup> मनु० १।५८ पर मेधातिथि । दानखण्ड पृष्ठ ५२८, संस्कार-मयूख पृष्ठ २ में उद्धृत भविष्य-पुराण का वचन ।

स्वायम्भुव के नाम से विश्वरूप ने जिन वचनों का उद्धरण किया है वे वर्तमान मनुस्मृति में नहीं मिलते।<sup>३४</sup> इसी प्रकार अपराक के उद्धरण भी मनुस्मृति में नहीं मिलते। तात्पर्य यह कि कुछ शताब्दियों में इतना बड़ा पाठभेद हो गया, तो फिर सनातनी परम्परा से अनादिकालीन वेद में उपलब्ध स्मृति का पाठ आज तक कैसे मिल सकता है ?

मनुस्मृति की रचना एवं उसका काल निर्धारित करना सरल नहीं है। ऋग्वेद के मनु से वर्तमान स्मृति का कोई सम्बन्ध नहीं। तथाकथित मानवधर्म-सूत्र और मनुस्मृति में भी सम्बन्ध नहीं है। मानवगृह्य-सूत्र और मनुस्मृति में भी भिन्नता एवं विरोध है।<sup>३५</sup> डाक्टर कैलेड के अनुसार श्राद्धकल्प और मनुस्मृति के एक श्लोक की समानता है, किन्तु शव-संस्कार के कोई भी श्लोक समान नहीं है। ब्रैडक भी इस प्रकार की तुलनात्मक व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। महाभारत में मनु को धर्मशास्त्र और मनु प्राचेतस को अर्थशास्त्र, राजशास्त्र, राजधर्म एवं अर्थविद्या का प्रतिष्ठापक कहा गया है। कौटिल्य<sup>३६</sup> के मनु का मनुस्मृति में कोई भी विचार नहीं मिलता। वे स्वायम्भुव से भिन्न अर्थशास्त्र के मनु हैं। विलक्षणता यह है कि 'मानवा' के नाम से प्रस्तुत विचार मनु-स्मृति में नहीं है; किन्तु कौटिल्य में मनुस्मृति के वाक्य के वाक्य हैं।<sup>३७</sup> मनु ने जिस साहित्य का उल्लेख किया वे कालविशेष के हैं। उनमें एवं उद्धरणों में अन्तर के साथ उनसे मनु के काल पर प्रकाश पड़ता है। वे ३ वेद और अथर्ववेद को अथर्वगिरस श्रुति के रूप में उद्धृत करते हैं।<sup>३८</sup> वे स्वयं केचित् अपरे, अन्ये का उदाहरण अर्हचि से देते हैं।<sup>३९</sup> फलतः कहा जा सकता है कि मनुस्मृति अपने से पूर्व काल की परम्परा का खण्डन भी करती है।

विपुल प्रमाण इसके लिए उपलब्ध हैं कि मनुस्मृति का परम्परावादियों के अनुसार माने गये काल के साथ समन्वय नहीं है। मनुस्मृति में वेद, वेदांग, धर्मशास्त्र (स्मृति २।१०), वेद के खिल, आरण्यक, धर्मशास्त्रों का उल्लेख, आख्यान, इतिहास और पुराणों के उद्धरण हैं। मीमांसक, निरुक्त (Etymology), धर्मपाठक, हेतुक (Logician) का नाम परिषद् निर्माण करनेवालों में आता है।<sup>४०</sup> अग्नि, गौतम, शौनक और भृगु के विचारों से शूद्र से विवाह करनेवाला ब्राह्मण जाति-

<sup>३४</sup> याज्ञ० २।७३।, ७४, ८३, ८५।, १।१८७, २५२ पर विश्वरूप । ~

<sup>३५</sup> मानव० गृ० सू० २।१२।१-२।मनु० ३।१।, मा० गृ० सू० १।४।७ मनु० ४।६५।, मा० गृ० सू० १।१२८।१ मनु० २।३४।, मा० गृ० सू० १।२१।१ । मनु० २।३५। मा० गृ० सू० १।२२।१। मनु० २।३६ ।, मा० गृ० सू० २।१२।१-२ । मनु० ३।८४-८६ आदि ।

<sup>३६</sup> शान्तिपर्व २१।१२।, ५७।४३।, ५८।२।

<sup>३७</sup> अलङ्काराभाष्य कौ० १।४। अलङ्कारमिच्छेददण्डेन—मनु० ७।१०१।, तस्मात्लोकयात्रार्थी नित्य-मुद्यतदण्डः स्यात्—कौ० १।४ । नित्यमुद्यतदण्डः स्यात्—मनु० ७।१६२।, असभाष्ये देशे साक्षि-भिर्मियः संभाषते—कौ० ३।१, असभाष्ये साक्षिभिश्च देशे संभाषते मियः—मनु० ८।५५।, साहसमन्वयत् प्रसन्नकर्म—कौ० ३।१७। स्यात्साहसं त्वन्वयत् प्रसन्नं कर्म यत् कृतम्—मनु० ८।३३२ ।

<sup>३८</sup> मनु० १।१।३३ ।

<sup>३९</sup> मनु० ३।२६, १०।७०, ६।३२ ।

<sup>४०</sup> मनु० १२।१११

बहिष्कृत कर दिया जाता है।<sup>४१</sup> वैखानस का भी उद्धरण दिया गया है।<sup>४२</sup> सूद में वसिष्ठ के मत का उद्धरण आता है।<sup>४३</sup> अवैदिक सम्प्रदायो या सगठनो का उल्लेख और उनके लिए निषेध प्रस्तुत किया गया है।<sup>४४</sup> स्पष्टतया इन्हे वेदबाह्य कहा गया है।<sup>४५</sup> नास्तिक और नास्तिक्य का उल्लेख हुआ है।<sup>४६</sup> नास्तिकाक्रान्त राष्ट्र तथा नास्तिक ब्राह्मण का वर्णन आया है।<sup>४७</sup> वेद-निन्दको के साथ ही वेद-वाह्य स्मृतियों का अस्तित्व भी मनु के समय में था।<sup>४८</sup> पुत्र पर पिता के अधिकार के समय विभिन्न मतों के आधार पर विमर्श किया गया है।<sup>४९</sup> सृष्टि के आदि में यदि मनुस्मृति का प्रणयन या स्मरण किया गया तो क्या इन तत्वों एवं सगठनो का अस्तित्व था? ऋतम्भरा प्रज्ञा से श्रेय एवं प्रेय का भावी ज्ञान उन्हें था? यह धारणा तथ्यहीन है। इस आधार पर इन समस्याओं का अध्ययन नहीं किया जा सकता। मेधातिथि आदि ने मनु को 'सर्वज्ञानमय' के स्थान पर 'पुरुष-विशेष' ही माना है।<sup>५०</sup>

स्वायम्भुव मनु को स्मृति की परम्परा में ब्रह्मा के विधान से लगाया जाता है।<sup>५१</sup> वर्तमान मनुस्मृति के मनु के सामने समस्या अवैदिक समाजो एवं सम्प्रदायो से वैदिक परम्परा एवं समाज की सुरक्षा की थी। अतएव उन्होंने अपने मत को दैवी उत्पत्ति से जोड़ दिया। विभिन्न विचार-धाराओं में परस्पर सम्मिश्रण हो रहा था। अतएव सदाचार, परम्परा एवं विधि पर भी उसका प्रभाव पड़ रहा था। एकात्मकता के लिए दैवी-विधान का आश्रय लेना आवश्यक था, क्योंकि दैवी-विधान ही आवश्यक एवं सार्वभौम हो सकता था। वर्तमान समाज की पृष्ठभूमि में स्मृति का तात्पर्य लगाने के लिए न्याय, युक्ति एवं परिषद् को आधार माना गया और उन्हीं से शास्त्र का अर्थ उपलब्ध हो सकता था।

मनु, भृगु आदि की परम्परा से मूलस्मृति का नया रूप सामने आता रहा। नियोग,<sup>५२</sup> ब्राह्मण-शूद्रा-विवाह<sup>५३</sup>, विभिन्न वर्णों के अनुसार विवाह के भेद<sup>५४</sup> मास-भक्षण,<sup>५५</sup> आचार्य और पिता का

<sup>४१</sup> मनु० ३।१६ ।

<sup>४२</sup> मनु०—वैश्वानरमते स्थितः ६।२१ ।

<sup>४३</sup> मनु० ८।१४० ।

<sup>४४</sup> पाण्डितो विकर्मस्थान् तथा हेतुकान् बकवृत्तौश्च वाङ्मात्रेणापि नाचयेत् । मनु० ४।३० ।

<sup>४५</sup> ये वेदबाह्याः स्मृतयो याश्च काश्च कुदृष्टयः । १२।६५; ४।६१; ५।८६-८० ६।२२५; ११।६६; १२।६५-६६ ।

<sup>४६</sup> २।२, ४।१६३; ११।६६; ८।२२ ।

<sup>४७</sup> ३।५, २।११; ३।१६१ ।

<sup>४८</sup> १२।६५ ।

<sup>४९</sup> १०।८०-८२ ।

<sup>५०</sup> मनुनाम कश्चित्पुरुषविशेषः १।१ ।

<sup>५१</sup> वात्स्यायन कामसूत्र, १।१।५-५८, नारदस्मृति (सम्पा० जॉली) १।८८० पृ० १-३, भविष्यपुराण उद्धृत हेमाद्रि पृष्ठ ५२८ ।

<sup>५२</sup> ६।५६-६३, ११।६४-६६ ।

<sup>५३</sup> ३।१२-१३ ।

<sup>५४</sup> ३।२३-२६ ।

<sup>५५</sup> ५।२७-५६ ।

स्तर-निर्धारण एवं भृगु की उत्पत्ति<sup>५६</sup> के चित्रण से मनुस्मृति की आधुनिकता स्पष्ट हो जाती है। इसमें परस्पर असंगतियाँ विभिन्न काल के सम्पादन की असावधानी से विद्यमान हैं। परम्परा के अनुसार इसमें विभिन्न मतों का सकलन भी होता रहा।<sup>५७</sup> बूलर के अनुसार वर्तमान स्मृति में आधा अंश प्रक्षिप्त है और मनुस्मृति उसी सूत्र से ली गयी है, जिससे विष्णुस्मृति। कुछ अंश प्रत्यक्षत पौराणिक ढंग के हैं अतः उनका सम्बन्ध स्मृति से नहीं होना चाहिए। इन दो उक्तियों के आधार पर बूलर के विचारों का प्रासाद खड़ा होता है, जिसे अब विद्वान् मानने के लिए प्रस्तुत नहीं।<sup>५८</sup>

कल्पसूत्र की अपेक्षा मनुसंहिता का क्षेत्र व्यापक है। दोनों के विषय में पूर्ण समानता नहीं है। स्मृति में लेखक का व्यक्तित्व स्पष्ट ही पृथक् है। याज्ञवल्क्य-स्मृति मनु की अपेक्षा योग पर अधिक ध्यान देती है। उसकी भाषा में भी अन्तर है, लेकिन इसका तात्पर्य यह नहीं कि दोनों के विकास-क्रम की कड़ी जुड़ी है। दोनों में भेद वर्णन के उद्देश्य से है। उद्देश्य के अनुसार वर्णन-पद्धति में भेद आ ही जाता है। बृहस्पति, नारद एवं कात्यायन की वर्णन-शैली की भिन्नता के आधार पर यह निष्कर्ष निकालना कि वे मनु और विष्णु के बाद उस काल में लिखी गयी जब वैधानिक विकास हो चुका रहता है, कुछ मूल तथ्यों की अवहेलना करना है। इस प्रकार के मत प्रस्तुत करनेवाले स्वयं मनु एवं विष्णु में आधुनिक विचार प्रस्तुत करते हैं। वास्तविकता यह है कि उत्तर-वर्ती काल के लेखक वैयक्तिक अनुभव, आत्मप्रेरणा आदि की अपेक्षा पूर्ववर्ती विधि-संहिता के साथ अपने युग की समस्या एवं उसका समाधान कर विधिरूप में अपने विचार प्रस्तुत कर देते हैं। इसमें उन्हें पूर्ववर्ती स्मृतिकारों से सारांश बनाने में सुविधा रहती है। याज्ञवल्क्य और कौटिल्य अर्थशास्त्र में तुलना करने पर सैद्धान्तिक मतभेद नहीं प्रस्तुत होगा, केवल वर्णन के प्रकार एवं उद्देश्य में भेद होगा। भारत में सांस्कृतिक बिखराव, लोकाचार एवं जात्याचार के सम्मिश्रण से नयी स्थितियाँ उत्पन्न होती रही। उनमें समन्वय करने से सामान्य नवीनता आयी, किन्तु उससे नैतिकता एवं सदाचार के नियमों में मतभेद नहीं उत्पन्न हुआ। यह नहीं भूलना चाहिए कि यदि सभी स्मृतियाँ एक ही बात कहती जायें, तो उनके पृथक् निर्माण की आवश्यकता ही क्या? नयी स्मृतियों के निर्माण में नयी विधि की स्थापना करना उद्देश्य नहीं रहा। उनका उद्देश्य यही रहा कि पूर्ववर्ती स्मृतियों में स्थापित सिद्धान्तों को युग की स्थिति में स्पष्ट किया जाय।

#### आधुनिक मत

बूलर ने अर्थशास्त्र के प्रकाशन के पूर्व निष्कर्ष प्रस्तुत किया था। उन्हें यदि अर्थशास्त्र के प्रकाशन का ज्ञान होता तो वे अवश्य अपने निष्कर्षों में सशोधन करते। बूलर मनु में उपस्थित प्रक्रिया (Procedure) के आधार पर कहते हैं कि 'मनु प्रक्रिया में वास्तविकता एवं व्यावहारिकता के स्थान पर नैतिकता पर अधिक जोर देते हैं। प्रक्रिया के अंशों का विकास याज्ञवल्क्य और नारद में होता है।' वस्तुतः यह उद्देश्य के आधार पर अन्तर ज्ञात होता है, विकास और स्तरभेद पर नहीं। बूलर मनु का काल अधिक से अधिक १०० ई० पू० मानने को तैयार हैं।

<sup>५६</sup> १।३५, ६।३२-५६।

<sup>५७</sup> हिस्ट्री ऑफ़ धर्मशास्त्र। जि० १ पृष्ठ १४८-५१।

<sup>५८</sup> के० बी० रंगस्वामी आर्यंगर : आस्पेक्ट्स ऑफ़ सोशल ऐण्ड पोलिटिकल सिस्टम ऑफ़ मनुस्मृति, पृष्ठ ५४।

क्या यह माना जा सकता है कि उस समय या उससे पूर्व प्रक्रिया का विकास या प्रयोग भारत में नहीं था ? याज्ञवल्क्य एव नारद की भी प्रक्रिया में नैतिक अशो का परित्याग नहीं किया गया ।

धर्मसूत्र और मनुस्मृति के काल में भेद होने से उनके उद्देश्य में भी भेद हो जाता है । धर्मसूत्र के सामने वे समस्याएँ नहीं थी, जो मनु के समय में वैदिक समाज का ध्वंस कर रही थी । धर्मसूत्र शिष्यों के माध्यम से सामने आते हैं और स्मृतियों में विधि की उद्घोषणा होती है । मनु के सामने वैदिक विधि, परम्परा एव सामाजिक मान्यता में अविश्वास करनेवालों की समस्या थी । राष्ट्र 'शूद्रभूयिष्ठ' एव 'नास्तिकाक्रान्त' हो रहे थे ।<sup>१३</sup> वेद एव स्मृति की पवित्रता भग की जा रही थी । परम्परा से प्राप्त विधि के प्रसंग में मनु ने सामाजिक स्थिति का समन्वय किया । परिषदों में तार्किकों की सदस्यता आवश्यक समझी, जिससे समाज की स्थिति में अनुकूल विधि की वास्तविक व्याख्या हो सके ।<sup>१०</sup> 'न्याय' को प्रमाण माना ।<sup>११</sup> इस नयी स्थिति के लिए प्रस्तुत विधि के पीछे दैवी सम्पर्क भी लगा दिया गया ।

मनुस्मृति के काल पर प्रकाश डालने के लिए कुछ अन्तर-बाह्य साक्षियाँ हैं जिन पर ध्यान देना आवश्यक है । मेधातिथि (६वीं शती) एव विश्वरूप ने मनुस्मृति का जो स्वरूप दिया है वह आज भी उपलब्ध है । शंकराचार्य ने वेदान्तसूत्र में मनु का उद्धरण दिया है ।<sup>१२</sup> बृहदारण्यक उपनिषद् में मनु का मत मिलता है ।<sup>१३</sup> वे मनु को 'शिष्ट' मानते हैं ।<sup>१४</sup> तन्त्रवातिक में कुमारिल मनु को गौतम से उच्च स्थान देते हैं । मृच्छकटिक में मनु के आदेश पर निर्णय होता है ।<sup>१५</sup> पाँचवीं शती के आसपास के बल्लभी आदि शिलालेखों में मनु का उल्लेख है ।<sup>१६</sup> बृहस्पति ने मनु के लिए लिखा है कि वेद से अधिक निकट होने से मनु का सर्वाधिक प्रामाण्य है ।<sup>१७</sup> बृहस्पति ने विभिन्न स्थानों पर मनु का उद्धरण दिया है । एक स्थान पर उनका विरोध भी किया है ।<sup>१८</sup> भृगु का मनुस्मृति से सम्बन्ध बृहस्पति को भी ज्ञात था ।<sup>१९</sup> अश्वघोष के वज्रसूची में मनु का उद्धरण है । रामायण भी मनु

<sup>१३</sup> यद्राष्ट्रं शूद्रभूयिष्ठं नास्तिकाक्रान्तमद्विजम् । विनश्यत्याशु तत्कृत्स्नं दुर्भिक्षव्याधिपोडितम् ॥  
मनु० ८।२२ ।

<sup>१०</sup> मनु० १।२।११ ।

<sup>११</sup> मनु० १।२।१०५ ।

<sup>१२</sup> वेदान्तसूत्र १।३।२८; ४।२।६; ३।४।३८; १।३।३६; २।१।११ में क्रमशः मनु० १।५, २।१।१२, २।८, २।८, १।८, १।८, १।८ का उद्धरण है ।

<sup>१३</sup> ब्र० उ० १।४।१७ पर 'मानवे च सर्वाः प्रवृत्तिर्माहेतुक्येवेति' ।

<sup>१४</sup> वेदान्तसूत्र ३।१।१४

<sup>१५</sup> मृच्छ० ६।३६

<sup>१६</sup> ए० ई० जिल्द ८, पृष्ठ ३०३, जिल्द ४, पृ० १०५ ।

<sup>१७</sup> वेदार्थोपनिबन्धवृत्वात्प्राधान्यं तु मनुस्मृतौ । मन्वर्थं विपरीता या स्मृति सा न प्रशस्यते ॥  
तावच्छास्त्राणि शोभन्ते तर्कव्याकरणानि च । धर्मार्थमोक्षोपदेष्टा मनुर्वाविन्न दृश्यते ॥  
मनु० १।१ पर कुल्लूक द्वारा उद्धृत बृहस्पति अवन ।

<sup>१८</sup> याज्ञ० २।१।१६ पर अपराक द्वारा उद्धृत ।

<sup>१९</sup> विवाद रत्नाकर पृ० १०० ।



का उद्धरण देता है।<sup>१०</sup> महाभाष्य में भी मनु का वचन मिलता है।<sup>११</sup> इन उद्धरणों से इतना तो सिद्ध होता है कि द्वितीय शताब्दी तक के ग्रन्थों में मनुस्मृति का उद्धरण दिया गया है।

मनुस्मृति में परस्पर विरोधी मत भी हैं। ब्राह्मण को शूद्रा के साथ विवाह का विधान<sup>१२</sup> और निषेध<sup>१३</sup> दोनों हैं। एक स्थान पर नियोग का समर्थन है<sup>१४</sup> और दूसरे स्थान पर उसे पशु-धर्म कहा गया है।<sup>१५</sup> श्राद्ध एवं मयुपर्व में मांस का विधान<sup>१६</sup> और सर्वत्र मांस-प्रयोग का निषेध है।<sup>१७</sup> एक श्लोक में पिता आचार्य से श्रेष्ठ और दूसरे में आचार्य पिता से श्रेष्ठ कहा गया है।<sup>१८</sup> भृगु को अग्नि से उत्पन्न और स्वायम्भुव मनु से भी उत्पन्न माना है। इन आधारों पर कहा जाता है कि मनुस्मृति के विभिन्न संस्करण हुए और उनपर देश, काल एवं परिस्थिति का प्रभाव पड़ा। लेकिन इस प्रकार के संस्करण तीसरी शती तक हो चुके थे। वर्तमान स्मृति मनु की अपेक्षा भृगु से अधिक सम्बद्ध है। नारद और बृहस्पति स्मृतियाँ मनुस्मृति पर निर्भर करती हैं, यद्यपि उनमें भी परिवर्तन हुआ। तीसरी शताब्दी के बाद भी मनुस्मृति के मूल में परिवर्तन की बात तथ्य की अपेक्षा करती है। यह कहना कि विश्वरूप आदि के उद्धरण वर्तमान मनुस्मृति में नहीं मिलने यह उनकी स्मरण-शक्ति एवं उद्धरण की शैली पर निर्भर करता है। वह भी शिलालेख में मनु का वचन जिस रूप में दिया गया है, वह वर्तमान मनुस्मृति में नहीं है। क्या इससे यह कहा जा सकता है कि वर्तमान मनुस्मृति का रूप ७वीं शती तक भी नहीं स्थिर हो सका था ?

अन्त साक्ष्य की भी कुछ बातें विचारणीय हैं। याज्ञवल्क्य स्मृति की अपेक्षा मनु की प्रक्रिया और वैधानिक शब्दावल्याँ अव्यवस्थित हैं। अतएव मनुस्मृति की तीसरी शती से पूर्व का ही माना जा सकता है, लेकिन बहुत पूर्व नहीं। मेड, आन्ध्र, पौण्ड्र, चौण्ड्र, द्रविड, काम्बोज, यवन, शक, पारद, पल्लव, चीन, किरात, दरद और खश आदि तीसरी शती के आसपास के हैं जिनका वैधानिक समाधान मनुस्मृति में मिलता है।<sup>१९</sup> अतएव ईसा से तीसरी शताब्दी से आगे उसका काल नहीं जाता। सेनापति का उल्लेख सेनापति पुष्यमित्र की ओर सकेत करता है।<sup>२०</sup> धर्मसूत्रों से मनुस्मृति की भाषा नवीन है। इन आधारों पर बूलर इस निष्कर्ष पर आते हैं कि ईसा से २०० वर्ष पूर्व से ईसा से २०० वर्ष बाद के बीच में मनुस्मृति का सम्पादन सम्पन्न हुआ; लेकिन यह वर्तमान स्मृति के सम्बन्ध में है। जिस स्मृति का सम्पादन सम्पन्न हुआ उसका सम्बन्ध महाभारत से है।

<sup>१०</sup> रामायण किष्कि० १८।३०-३२।

<sup>११</sup> महाभाष्य ३ पृष्ठ ५८। उद्योग ३८।१।

<sup>१२</sup> मनु० ३।१२-१३।

<sup>१३</sup> मनु० ३।१४-१६।

<sup>१४</sup> मनु० ६।५६-६३।

<sup>१५</sup> मनु० ६।६४-६६।

<sup>१६</sup> मनु० ५।३१-३२, ३५, ३६, ४१।

<sup>१७</sup> मनु० ५।४८-५०।

<sup>१८</sup> मनु० २।१४५।

<sup>१९</sup> मनु० १०।४४, ४८।

<sup>२०</sup> जायसवाल, कलकत्ता वीकली, जिल्द १५।

वी० एन० माण्डलिक के अनुसार मनुस्मृति महाभारत से ली गयी है।<sup>१९</sup> बूलर यह मत स्वीकार करते हुए लिखते हैं कि महाभारत के १२वे एवं १३वे पर्व में मानव-धर्मशास्त्र का उल्लेख है। उसका सम्बन्ध मनुस्मृति से हो सकता है, किन्तु वह इससे अभिन्न नहीं है। लेकिन वे स्वयं आगे मानते हैं कि महाभारतकार धर्मसूत्र जानते थे।<sup>२०</sup> हाफ़िंस 'मनुराह' एवं 'मनुरब्रवीत्' आदि के आधार पर मानते हैं वैदिक मनु के दार्शनिक विचार महाभारत और मनुस्मृति में उल्लिखित हैं। उन दार्शनिक भागों को दो ग्रन्थों ने व्यवस्थित ग्रन्थ से नहीं लिया। अतएव परस्पर असमन्वय और विचाराव है।<sup>२१</sup> इन विचारों को ने कुछ बातों पर ध्यान नहीं दिया। महाभारत में मनुस्मृति का उल्लेख नहीं; किन्तु मनुस्मृति में इतिहास (बहुवचन) का उल्लेख है।<sup>२२</sup> मनुस्मृति में आये ऐतिहासिक सकेतों में महाभारत का भी अंश है। आगिरस, अगस्त्य, वेन, नहुष, सुदास, निमि, पृथु, मनु, कुबेर, वसिष्ठ, वत्स, अक्षमा, शाङ्गी, दक्ष, अजिगीर्त, वामदेव, भारद्वाज, विश्वामित्र, पृथु आदि इसके प्रमाण हैं।<sup>२३</sup> इनमें वसिष्ठ, अजिगीर्त एवं आगिरस का जिस सन्दर्भ में उल्लेख है, उनका सम्बन्ध वेदों से है।<sup>२४</sup> अन्य व्याख्यान भी महाभारत से पूर्ववर्ती हैं। द्यूत आदि का सम्बन्ध भी वेदों से है।<sup>२५</sup> ऋग्वेद की ऋचा को महाभारत ज्यों का त्यों लेता है।<sup>२६</sup> बूलर इन तथ्यों पर पर्दा डालते हैं। महाभारत में स्वयं 'मनुरब्रवीत्' 'मनु का राजधर्म' आदि कहा है। बूलर वन, अनुशासन एवं शान्ति पर्व के २६० श्लोक मनुस्मृति में पाते हैं। अन्यत्र भी सैकड़ों श्लोक मनुस्मृति के महाभारत में विद्यमान हैं। हाफ़िंस मानते हैं कि अनुशासनपर्व एक मनुस्मृति का सकेत देता है जो आज की मनुस्मृति से भिन्न नहीं है। बूलर भी स्वीकार करते हैं, किन्तु उसका नामकरण मानव-धर्मशास्त्र कर देने हैं।

अनुशासन पर्व स्पष्ट 'मनु से अभिहित शास्त्र' का उल्लेख करता है।<sup>२७</sup> मनु से 'गाये हुए' दो श्लोकों का उद्धरण भी शान्तिपर्व में है।<sup>२८</sup> प्राचेतस मनु के राजधर्म के श्लोक का भी उद्धरण है।<sup>२९</sup> मनु, प्राचेतस मनु, एवं स्वायम्भुव मनु की अर्थविद्या, राजधर्म और अनुशासन अनेक स्थानों पर आया है।<sup>३०</sup> हाफ़िंस की धारणा है कि अनुशासन पर्व ही मनुस्मृति को जानता था, अन्यत्र

<sup>१९</sup> व्यवहार मयूख की भूमिका।

<sup>२०</sup> सेक्रेड बुक्स ऑव दि ईस्ट, जिल्द २५।

<sup>२१</sup> ग्रेट एपिक्स ऑव इण्डिया, पृष्ठ २१-२२।

<sup>२२</sup> मनु० ३।२३२।

<sup>२३</sup> मनु० २।१५१-५२; ५।२२; ७।४१-४२; ८।११०, ११६; ९।२३; ९।१२८-१२९; १०।१०५-१०८; ९।४४, ३१४।

<sup>२४</sup> ऋग्वेद ७।१०४।१५, बृहद्देवता ६।३२-३४, ऐ० ब्रा० ७।१६, ताण्ड्य महाब्रा० १३।३।२४।

<sup>२५</sup> ऋ० १०।३४।

<sup>२६</sup> उद्योग० ३७।१९।

<sup>२७</sup> मनुनाभिहितं शास्त्रं यच्चापि कुरुनन्दन। अनु० ४७।३५।

<sup>२८</sup> शान्ति० ५६।२३-२५।

<sup>२९</sup> शान्ति० ५७।४३-४५।

<sup>३०</sup> महाभारत, द्रोण० ७।१, शान्ति० २१।१२; ७८।३१; ८८।१४, १६; १२१।१०, १२; १५२।३०; २४६।५; अनुशासन० ११४।१२; ४४।१८, २३; ६५।१, ३; ६७।१९; ६८।३१; ८८।४; ११५।५२-५३; वन० १८०।३४-३५; ३२।३६; आदिष्वर्ष ७३।९; १२०।३२-३६; ४१।३१; ७४।३९। उद्योग० ३७।१-६; ४०।९-१०।

वैदिक मनु से ही सम्बन्ध है। काणे हाफ़िकस का उत्तर देते हुए लिखते हैं कि मनु के राजधर्म एव अर्थविद्या का उल्लेख अन्यत्र भी हुआ है।<sup>१३</sup> हमने पीछे दिखाया है कि मनुस्मृति से महाभारत में आये हुए मनु के राजधर्म एव अर्थविद्या में कोई सम्बन्ध नहीं। कौटिल्य ने मानव-अर्थशास्त्र के जितने उद्धरण दिये हैं या उनके विचार मनुस्मृति-सम्मत नहीं हैं। बूलर मानवधर्मसूत्र को ही महाभारत का प्रतिपाद्य मानते हैं। लेकिन महाभारत में विभिन्न धर्मशास्त्रकारों का उल्लेख होते हुए<sup>१४</sup> भी मनु को धर्मसूत्रकार के रूप में कही नहीं कहा गया। एक स्थान पर सूत्रकार का नाम न देते हुए भी सूत्रकार का वचन अनुशासन पर्व में आया है और वह भाव मनुस्मृति में मिलता है।<sup>१५</sup> आश्चर्य तो यह है कि महाभारत में ह्युस्तिसूत्र और अश्वसूत्र मिलते हैं,<sup>१६</sup> किन्तु किसी धर्मसूत्र या नीतिसूत्र का उल्लेख नहीं है।

उक्त तथ्यों से बूलर का मत झमीचीन नहीं है। वस्तुतः ईसा से प्रायः ४०० पूर्व मानव-धर्मशास्त्र भा और प्राचेतस मनु का राजधर्म। दोनों सम्बद्ध भी हो सकते हैं। महाभारत में आया प्राचेतस वचन मनुस्मृति में है।<sup>१७</sup> मनुस्मृति का सम्बन्ध महाभारत से न होकर मानव-धर्मशास्त्र से है। मनुस्मृति का वर्तमान रूप २०० ई० के आसपास तक हो पाया। इसमें प्राचीन परम्परा के साथ नवीन आदर्शों का भी समन्वय किया गया। नारद के अनुसार यह कार्य सुमति भार्गव (भृगु) से हुआ। वे वृद्ध मनु और बहन्मनु को अलग रखते हैं। यही मनुस्मृति हमारे काल तक आ सकी और उसका प्रभाव लंका, वर्मा, जावा तथा अन्य द्वीपों पर पड़ा।

<sup>१३</sup> काणे : हिस्ट्री ऑफ़ धर्मशास्त्र, जिल्द १ पृष्ठ ५४।

<sup>१४</sup> शान्ति० १६७।४; २६८।४०; ३४१।७४। अनुशासन० १६।८६; ४५।१७-२०। वनपर्व २०७।८३, २६३।३५, ३१३, १०५। आदि० ३।३२, ७७।

<sup>१५</sup> अनृता स्त्रिय इत्येवं सूत्रकारो व्यवस्यति। अनु० १६।६, तुलनीय : निरिन्द्रिया ह्यमन्त्राश्च स्त्रियो नृतमिति। मनु० ६।१८।

<sup>१६</sup> समापर्व ५।२०।

<sup>१७</sup> मनु० ४६।१-२। मनु० ३।५४।

## मध्यकालीन तांत्रिक धर्मों का विकासस्थल

शिवकुमार शर्मा 'मानव'

### उडुपीयान पीठ

स्वायम्भुव मन्वन्तर में दक्षयज्ञ के विध्वंस के बाद विष्णु के सुदर्शनचक्र से छिन्न होकर सती के अग जिन-जिन स्थानों पर गिरे वे स्थान 'पीठ' के नाम से प्रसिद्ध हुए। इन पीठों का वर्णन तन्त्र-ग्रन्थों को छोड़कर सर्वप्रथम महाभारत में देखने को मिलता है। उसके बाद संस्कृत, पालि, प्राकृत, अपभ्रंश आदि साहित्यों में तथा भारत की बँगला, गुजराती, मराठी, तेलगू, तमिल आदि प्रान्तीय भाषाओं में प्राप्त होता है, परन्तु इन पीठों की सख्या के बारे में काफी मतभेद है। देवीभागवत में इनकी सख्या १०८ गिनायी गयी है।<sup>१</sup> शिवचरित्र में ५१, देवीगीता में ७२, तन्त्रचूडामणि में ५३, गौरीतन्त्र, विद्युल्लता आदि प्रायः सभी तन्त्रों में तथा विशेषकर मेरुतन्त्र में मातृकापरक ५१ पीठ माने गये हैं।

वर्तमान में तन्त्रविद् आचार्यगण महाभारत की गवाही पर तन्त्रचूडामणितन्त्र के अनुसार इक्यावन पीठ मानते हैं। इस तन्त्र में विभिन्न पीठों से सम्बद्ध विभिन्न देवियों एवं भैरवों का भी उल्लेख मिलता है। सख्या के सम्बन्ध में कहा जा सकता है कि हस्तलिखित ग्रन्थों में जो ह्रास-वृद्धि आदि दोष पाये जाते हैं, उसी के कारण इसमें तिरपन सख्या प्रतीत होती है। मूलतः तन्त्रचूडामणि में इक्यावन पीठ ही माने गये हैं, लेकिन 'वामगण्ड' शब्द की द्विरक्ति अथवा प्रक्षेप से सख्या तिरपन हो गयी है।<sup>२</sup>

इस समय इक्यावन पीठों में से नौ पीठ भारत के बाहर हैं, जिनमें से ५ पीठ पाकिस्तान में हैं। प्रथम पीठ हिंगलाज में है। हिंगलाज कराची से १० मील उत्तर-पश्चिम में नदी के तट पर स्थित गुफा में है। वहाँ पर ज्योति का दर्शन होता है। द्वितीय पीठ भवानीपुर में, जहाँ वगौडा स्टेशन (पूर्वी पाकिस्तान) से जाना पड़ता है। अपर्णा देवी का मन्दिर है। तृतीय पीठ भी पूर्वी पाकिस्तान के शिकारपुर की सुनन्दा नदी के तट पर स्थित है, जहाँ उग्रतारा का मन्दिर है। पाँचवाँ स्थान चटगाँव से २४ मील दूर (सीताकुण्ड स्टेशन) चन्द्रशेखर पर्वत पर है। यह भवानी मन्दिर के नाम से प्रसिद्ध है। तिब्बत में मानसरोवर पर दाक्षायणी गौरी का मन्दिर है। दो पीठ नेपाल में हैं। प्रथम पीठ गुह्येश्वरी देवी के मन्दिर में महामाया का स्थान है। द्वितीय पीठ गण्डकी के उद्गम-स्थान पर है जहाँ गण्डकी भैरवी का मन्दिर है। एक स्थान लका में भी माना गया है, जहाँ पर इन्द्राक्षी देवी का स्थान होना चाहिए। पर इस स्थान का अभी ठीक-ठीक पता नहीं है। इसी तरह आठ स्थान और भी हैं जिनका बिलकुल पता नहीं है। कुछ स्थान ऐसे

<sup>१</sup> देवीभागवत—७।३०।५४, ५८।

<sup>२</sup> तन्त्रचूडामणि—“पञ्चाशदेक पीठानि तथा भैरवदेवताः । अङ्गप्रत्यङ्गपातेन विष्णुचक्रक्षतेन च ॥”

सदिग्ध हैं, जिनके बारे में यह दावा नहीं किया जा सकता कि ये वे ही प्राचीन स्थान हैं जिनका उल्लेख शास्त्रों में किया गया है।

कामाख्या, पूर्णगिरि, उडुपीयान और जालन्धर चार आदि पीठ माने जाते हैं। इनमें से उडुपीयान और पूर्णगिरि भी सदिग्ध स्थानों की तालिका में हैं। साधनमाला में वज्रयान के कामाख्या, सिद्धिहट्ट, पूर्णगिरि और उडुपीयान नामक चार आदि पीठों का वर्णन मिलता है।<sup>३</sup> इस सम्बन्ध में नाथ और तांत्रिक बौद्ध-साहित्य पर अनुसन्धान करनेवाले विद्वानों ने काफी काम किया है, पर अभी भी यह बात सदिग्ध ही है कि उडुपीयान पीठ कहाँ था? इस सम्बन्ध में आधुनिक विद्वानों के मत निम्नलिखित हैं।

इन्द्रभूति को उडुपीयान का राजा माना जाता है।<sup>४</sup> गुरु पद्मसम्भव, जो शान्तिरक्षित की सहायता करने तिब्बत गये थे, इन्द्रभूति के पुत्र मन्ने जाते हैं। पद्मसम्भव ने शान्तिरक्षित की एक बहिन से शान्तिरक्षित के ही प्राचीन देश जाहोर में शादी की थी। इन्द्रभूति ने अपने पुत्र पद्मसम्भव को राजद्रोह करने के कारण अपने देश से निकाल दिया था। उसी निष्कासन की अवस्था में ही उसने शान्तिरक्षित की बहिन से शादी की थी। उस जाहोर को पूर्वीय बंगाल के ढाका जिले के साभार ग्राम से अभिन्न सिद्ध किया जाता है। वेडेल ने, जो स्वात घाटी के उद्यान से उडुपीयान को अभिन्न मानते हैं, जाहोर को आधुनिक लाहोर माना है। शान्तिरक्षित का मूल स्थान जाहोर था, जहाँ के राजवंश में वे उत्पन्न हुए थे। इसलिए यह असम्भव है दूसरे देश का राजा काशगढ़ जैसे दूर के भाग से आनेवाले घुमक्कड़ के साथ अपनी बहिन की शादी होने देगा। यह सम्बन्ध तभी सम्भव है जब उडुपीयान और जाहोर को एक दूसरे के समीप मान लिया जाय। उडुपीयान का उल्लेख कामाख्या और श्रीहट्ट के साथ होता है, जबकि ये दोनों एक दूसरे के बहुत नजदीक हैं। अतः यह कठिनता से सम्भव है कि बौद्ध तत्त्वों में उडुपीयान को उन दो ऐसे स्थानों से सम्बद्ध किया गया होगा, जो बहुत दूर के होंगे।

पैग साम जॉंग जैन के प्रमाण के आधार पर उडुपीयान ऐसा स्थान है जहाँ तांत्रिक बौद्ध धर्म सबसे पहले विकसित हुआ। चौरासी सिद्धों के इतिहास में उडुपीयान को पाँच लाख कस्बोवाला प्रदेश बताया गया है। उसे दो राज्यों में बाँट दिया गया है। एक राज्य साभल में इन्द्रभूति राज्य करता था, जबकि दूसरे राज्य लकापुरी में जालेन्द्र राज्य करता था जिसके पुत्र ने इन्द्रभूति की बहिन लक्ष्मीकरा से शादी की थी। जब इन्द्रभूति से दीक्षित होकर लक्ष्मीकरा सिद्ध बन गयी तो इन्द्रभूति अपने पुत्र को राज्य देकर वन में चला गया।

अतः उडुपीयान का निर्णय अब लकापुरी पर आधारित है जिसे कभी अमरकटक की चोटी या मध्यभारत के या आसाम के एक स्थान 'सीलोन' से अभिन्न माना जाता है। लेकिन लका को सुदूर पूर्व-पश्चिम या सुदूर उत्तर में कभी भी नहीं माना गया। यदि हम आसाम में लका को मान लें तो उडुपीयान को भी उसी प्रदेश में मानना पड़ेगा, सम्भवतः आसाम के पश्चिम भाग में। यह अधिक सम्भव भी मालूम पड़ता है, क्योंकि सिलहट्ट और कामाख्या दोनों ही आसाम में हैं, जो अभी-अभी बंगाल के भाग बन गये हैं। यदि लकापुरी को, जो उडुपीयान का पूरक भाग था, जैकोबी के अनुसार आसाम में मान लिया जाय, तो उडुपीयान को भी आसाम में मानना होगा, सम्भवतः उसके

<sup>३</sup> साधनमाला—पृष्ठ ४५३, ४५५।

<sup>४</sup> ऐन इन्ट्रोडक्शन टु बुद्धिष्ट एसोटेरिज्म—डॉ० विनयतोष भट्टाचार्य, पृष्ठ ४३, ४४, ४५, ७३, ७६।

पश्चिमी भाग में, जो स्वयं बंगाल का एक भाग है। ऐसी स्थिति में उड्डीयान के बंगाल में ही होने की संभावना अधिक है।<sup>१</sup>

डॉ० प्रबोधचन्द्र बागची ने उपर्युक्त मत की आलोचना करते हुए लिखा है कि इस तरह डॉ० भट्टाचार्य ने कभी तो उड्डीयान को आसाम में और कभी उड़ीसा में सिद्ध करने का प्रयत्न किया है।<sup>१</sup> यह ध्यान में रखना चाहिए कि तिब्बत में इस नाम के दो रूप मिलते हैं—(१) ओडियन (२) ओडिया या ओडिशा। इनमें से एक रूप तो इन्द्रभूति से सम्बद्ध है, जबकि दूसरे रूप का उनसे कोई सम्बन्ध नहीं है। प्रथम रूप के भी कई रूप मिलते हैं—ओडियान, उड्डीयान। सिल्वॉ लेवी ने इसे स्वात घाटी में स्थित सिद्ध करने के लिए अनेक प्रमाण उपस्थित किये हैं।

(१) सभी चीनी स्रोतों ने, यथा फाह्यान, ह्वेन्त्सांग, उड्डीयान को स्वात घाटी में बताया है। आठवीं-नौवीं शताब्दी के एक हस्तलिखित ग्रन्थ में “ओडियान में मगकोष्ठ के वज्रपाणि” संकेत आया है। मगकोष्ठ मगलपुत्र का केवल दूसरा नाम है और मगलपुत्र स्वात घाटी का प्रधान नगर था। (२) हेवज़ जैसे प्राचीन तंत्र के सातवें पटल में पीठों का वर्णन इस प्रकार है—

पीठं जालधर ख्यात ओडियानं तथैव च।

पीठ पूर्णगिरी चैव कामरूपस्तथैव च ॥<sup>२</sup>

अतः उड्डीयान किसी भी स्थान के समीप होगा तो वह कामरूप के समीप नहीं, जालधर के समीप होगा। (३) तंग के सिद्धान्त में उड्डीयान को सिन्धु-सौराष्ट्र के साथ गिना गया है। (४) ‘तंग एनरल्स चवन्नअ डाकुमेन्ट्स’ में उड्डीयान की सीमा बतायी गयी है—दक्षिण में भारत, पश्चिम में चित्तल।<sup>३</sup> कहा गया है कि यह सिन्धु के उत्तर में स्थित है। (५) उड्डीयान की प्राचीनता के विषय में कहा गया है कि कुषाण युग के सातवें वर्ष के एक शिलालेख में उड्डीयान के एक निवासी जीवक की भेट की ओर संकेत मिलता है। (६) उड्डीयान, ओडियान आदि शब्द एक ही शब्द के रूपान्तर हैं।

डॉ० भट्टाचार्य ने तीन सदेह और रखे हैं—(१) जाहोर कहाँ था जिसके राजवंश से शान्ति-रक्षित सम्बद्ध था, क्योंकि इन्द्रभूति ने, जो उड्डीयान का राजा था, अपनी बहिन की शादी जाहोर में की थी, अतः जाहोर उड्डीयान के समीप होना चाहिए। (२) लकापुरी जिसका राजा पहले जालेन्द्र था तथा जिसके पुत्र ने इन्द्रभूति की बहिन से शादी की थी, उड्डीयान के समीप होना चाहिए। (३) तिब्बती परम्परा के अनुसार लुइपा उड्डीयान के राजा के कर्मचारी थे।

तिब्बती परम्परा में जाहोर के विषय में कहा गया है कि उसकी यात्रा इन्द्रभूति ने उड्डीयान छोड़ने के बाद की थी। उसने विद्ध की श्मशान-भूमि की यात्रा की थी, जो काश्मीर का विशेष श्मशान था। अन्ततः जाहोर को लका कहा गया है। अतः किसीको भी किसी सन्दर्भ के बिना किसी शब्द को उद्धृत करने का अधिकार नहीं है। इस विषय में काश्मीर का संकेत यह कह रहा है कि जाहोर नेपाल और काश्मीर की सीमा पर था, जो उड्डीयान से बहुत दूर नहीं था। ऐसे बहुत से संकेत हैं जो यह बताते हैं कि पश्चिमोत्तर भाग में एक-न-एक स्थान ऐसा अवश्य था, जिसे लका कहते थे।

<sup>१</sup> साधनमाला—डॉ० विनयतोष भट्टाचार्य, इन्ट्रोडक्शन, पृष्ठ ३७, ३९।

<sup>२</sup> स्टडीज इन दि तंत्राज—डॉ० प्र० चं० बागची, भाग १, पृष्ठ ३७, ४०।

<sup>३</sup> हेवज़तंत्र, सातवाँ पटल,—देखिए—स्टडीज इन दि तंत्राज, भाग १ वही।

<sup>४</sup> स्टडीज इन दि तंत्राज, भाग १, वही—‘तंग एनरल्स चवन्नअ डाकुमेन्ट्स सम्बन्धी संदर्भ।

चक्रसम्बर तंत्र के तिब्बती अनुवादक जयभद्र लका के ही थे। उन्होंने भी उसे लका ही कहा है। इस समय तक सीलोन को लोग लंका के नाम से नहीं जानते थे। चक्रसम्बर तंत्र का सीलोन से कोई सम्बन्ध नहीं है। इसके विपरीत बात यह है कि सम्बर तंत्र की सभ्यता का सम्बन्ध सम्भल से था, जो उड्डियान का एक भाग कहा जाता है। अतः जयभद्र की लका जालेन्द्र की लकापुरी है।

ह्वेत्सांग ने बताया है कि उसके समय में लैंगकिलो में जो सिन्धु की निचली घाटी में था, १०० बिहार तथा हीनयान और महायान के ६०० भिक्षु थे। यह लगा या लका नाम बिलूचिस्तान की उस लग नाम की जाति से मिलता है, जो इस समय भी वही कही रह रही हैं। यह असंभव नहीं कि इस जाति ने स्वात घाटी पर कभी अधिकार कर लिया हो और उसके नाम से इस प्रदेश का नाम लका पड़ गया हो।

तिब्बती परम्परा और काडियार दोनों ही मत्स्येन्द्र और लुइपा को एक मानते हैं।<sup>१</sup> यह संभव है कि योगियों का जो सम्प्रदाय मत्स्येन्द्र से प्रचलित हुआ, उसका प्रचार दूर देशों तक हुआ हो और मत्स्येन्द्र से अभिन्न लुइपा बगाल और उड्डियान दोनों से सम्बद्ध कर दिये गये हो। कारण यह है कि आज भी योगी जाति और सम्प्रदाय सारे भारत में परस्पर सम्बद्ध होकर दूर देशों तक फैले हुए हैं।

नाथसंप्रदाय के इतिहास की लेखिका डॉ० कल्याणी मल्लिक ने अपने ग्रन्थ में इस विषय की आलोचना इस प्रकार की है—तिब्बती मत से लुइपा पहले सामन्त शोभा के नाम से प्रसिद्ध थे। इन्होंने उड्डियान में बगाली शबरीपाद से दीक्षा ग्रहण की थी। उड्डियान एक समय बौद्ध-तांत्रिकों में प्रधान पीठ था। जादू विद्या के लिए भी उड्डियान प्रसिद्ध था। उड्डियान राजकुमारी लक्ष्मीकरा और उसके भाई इन्द्रभूति जादू-विद्या में निपुण थे। बाद में इन दोनों ने चौरासी सिद्धों में स्थान पाया। उड्डियान पीठ के सम्बद्ध में विभिन्न मतमत हैं—(क) हरप्रसाद शास्त्री उड्डिश, भट्टाचार्य के मत से आसाम, (ख) लेवी के मत से उत्तर-पश्चिमी सीमा पर स्थित सौवाट उपत्यका, (ग) मालिनी दासगुप्त के मत से बंग देश। कहा गया है कि उड्डियान के राजा इन्द्रभूति ने जाहोर की राजकन्या से विवाह किया था और लंकापुरी के राजकुमार ने उड्डियान की राजकुमारी लक्ष्मीकरा से विवाह किया था। इसलिए भट्टाचार्य महाशय का अनुमान है कि उड्डियान, जाहोर और लकापुरी तीनों एक ही अंचल में होंगे। कामाख्या और कामरूप आज भी जादू-विद्या के लिए प्रसिद्ध हैं। इसलिए भट्टाचार्य महाशय के पिता शास्त्री महोदय ने तंत्रसार ग्रन्थ के पीठ स्थान के नाम का उल्लेख करके उड्डियान को उड्डिशा कहा है। किन्तु तंत्रसार का उड्डियश नाम उड्डिशा के लिए है एवं उड्डियान का पृथक् भाव से उल्लेख होने के कारण उड्डियान उड्डिशा में नहीं हो सकता। प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि उड्डियान उत्तर-पश्चिमी सीमा की सौवाट उपत्यका में मान लिया जाय तो जाहोर और लकापुरी कहाँ हैं? उड्डियान के कर्मचारी लुइपा ने बगला में पदरचना किस प्रकार की? बागची महाशय ने बताया है कि उड्डियान के राजा इन्द्रभूति ने जाहोर और वहाँ पर अवस्थित लकापुरी नामक समाधि का दर्शन किया था। उनके अनुसार जाहोर काश्मीर और नेपाल की सीमा पर है।<sup>१०</sup>

<sup>१</sup> स्टडीज इन दि तंत्राज—भाग १, वही—‘काडियार’—कैटलग, पृष्ठ ३३ के सन्दर्भ द्रष्टव्य।

<sup>१०</sup> नाथ-संप्रदायेर इतिहास-दर्शन ओ साधनाप्रणाली,— डा० कल्याणी मल्लिक, पृष्ठ ११३-११४—  
स्ट० इन दि तं०—पृष्ठ ३६; कदली राज्य—पृष्ठ १०; ना० सं० इ० द० सा० प्र०—पृष्ठ ११४;  
साधनमाला, द्वितीय भाग, भूमिका, कदलीराज्य, पृष्ठ ११।

भट्टाचार्य महाशय ने साधनमाला की भूमिका में ढाका के साभार ग्राम को स्पष्टतया जाहोर माना है और स्वयं ही यह भी कहा है कि आसाम में लका होने पर उड़ीयान उसीके समीप होगा। अध्यापक नाथमहाशय ने जैक का उल्लेख करते हुए आसाम की लका को लका स्थिर किया है और उसीके निकट जाहोर को स्थिर बताया है। लका के निकट होजाह्र अचल ही उनके मत से उड़ीयान है। दासगुप्त महाशय ने अनेक युक्तियों द्वारा उड़ीयान को बगदेश में स्थिर करने का प्रयास किया है।

किन्तु लुइपा का जन्म बगदेश में हुआ था और उनका प्रथम स्थान उड़ीशा में था। यही विवाद प्रचलित है। उनका जन्म उड़ीशा में हुआ था यह तथ्य नाथमहाशय ने चौरासी सिद्धों के इतिहास से उद्धृत किया है। अतएव उड़ीयान की स्थिति बगदेश में थी, इस विचार में कोई सार्थकता नहीं है। सिद्धों के जन्मस्थान के सम्बन्ध में जो किंवदन्तियाँ प्रचलित हैं, उनका कोई विशेष मूल्य नहीं। कारण यह है कि जिस समय जिस देश में जिस सिद्ध व्यक्ति ने प्रतिष्ठा प्राप्त की, उसके जन्मस्थान के सम्बन्ध में भी उसी स्थान का निर्देश करने की चेष्टा की गयी है। ऐसा सर्वत्र देखने में आता है। बुद्धदेव मगध और कोशल के बाहर कभी भी किसी भी जगह नहीं गये। परन्तु परवर्ती बौद्ध-साहित्य में उनके बगाल में भ्रमण करने की बात पायी जाती है। लुइपा का जन्म बगदेश में हुआ था तथा उड़ीयान में कर्मचारी थे। इस अवस्था में बगला में पदरचना करना कोई असंभव बात नहीं, आदि। उपर्युक्त वितण्डावाद से केवल एक ही बात समझ में आती है और वह यह है कि विजयी जाति द्वारा अपने जीवन के मान-प्रतिमान और साधनों का विजित जाति पर आरोप और विजित जाति द्वारा उनके अधानुकरण द्वारा अपनी ही सस्कृति और इतिहास का बर्बरीकरण होता है।

धार्मिक तत्त्वों का प्रतिपादन करने के लिए उपर्युक्त आधार अपर्याप्त हैं और साथ ही तथ्यहीन भी। आदिकाल से भारतवर्ष एक धर्मनिष्ठ देश रहा है। धर्म का अपना एक इतिहास है, अपनी एक परम्परा है, अपना एक विश्वास है, उसके साथ-साथ धर्म का नाम लेने पर जनसाधारण के मन में जो भाव उत्पन्न होते हैं, वे भी अपना एक स्वतन्त्र स्थान रखते हैं और उनके अपनी ही तरह के मान-प्रतिमान भी स्थित हैं। शुष्क भौतिक इतिहास को आधार मानकर किसी भी धर्म के किसी पक्ष पर विचार सर्वथा असंभव है।

### पीठ तत्त्व

पीठों का जहाँ तक सम्बन्ध है, ये धर्म-विशेष की विशिष्ट सम्पत्ति हैं। पीठ कब, कैसे और क्यों पैदा हुए, ये किस संप्रदाय-विशेष की सम्पत्ति हैं, साधनात्मक भूमिका में इनका क्या स्वरूप या उपादेयता है, किस पीठ-विशेष पर किस प्रकार की साधना करनी चाहिए तथा तत्तत् पीठों पर किस प्रकार की सिद्धियाँ प्राप्त होती हैं, या यो कहिये इसके सिद्ध या सिद्धि-तत्त्व क्या हैं, तथा किस-किस पीठ से किन सिद्धों और संप्रदायों का सम्बन्ध रहा है—आदि प्रश्न ही वस्तुतः विचारणीय हैं। पीठों को नाथ, तान्त्रिक बौद्ध और शाक्त नामक तीन संप्रदायों द्वारा मान्यता प्राप्त है। पीठों का विचार इन्हीं दो पक्षों से किया गया है। किन्तु इन्हें छोड़, उपर्युक्त प्रकार का विचार करने से अनेक प्रकार की असंगतियाँ उत्पन्न होती हैं।

यह स्पष्ट है कि पीठ शक्ति-अंग समूह हैं। अतः ये शक्ति-संप्रदाय की विशेष धरोहर हैं। आधुनिक इतिहासकारों ने तथा बौद्ध एवं नाथ-साहित्य के अध्येताओं ने बिना किसी हिचकिचाहट के कामाख्या, जालधर और पूर्णगिरि को स्वीकार कर लिया है, जबकि वहाँ पर बौद्धों या नाथों का कोई भी अस्तित्व दिखलाई नहीं पड़ता। ठीक इसके विपरीत, तथ्य यह है कि आदिकाल से लेकर



शाक्त-सम्प्रदाय का इन पर अधिकार रहा है और जो आज भी विद्यमान है। इसके प्रमाण के लिए इनके पास पर्याप्त सामग्री है और पर्याप्त साहित्य भी। इतना ही नहीं, नाथों और बौद्धों के भी ग्रन्थ स्वतः इसके लिए प्रमाण हैं कि इन लोगों ने सहसा पीठों को स्वीकार नहीं किया। इन्हें क्रमशः स्वीकार करने का एक इतिहास है जिसे स्वयं इन्हीं के ग्रन्थ स्वतः बतलाते हैं।

नाथों के सिद्धसिद्धान्तसंग्रह नामक ग्रन्थ में कामाख्या और उड्डियान नामक दो ही पीठों को स्वीकार किया गया है, जिनमें उड्डियान को सिद्धिप्रद स्थान माना गया है। कौलज्ञाननिर्णय में उप-पीठों के साथ कामाख्या, ओडियान तथा पूर्णगिरि नामक तीन पीठों को स्वीकार किया गया है।<sup>११</sup> इसमें जालन्धर पीठ का उल्लेख नहीं है। अर्बुद को अर्धपीठ के रूप में स्वीकार किया है। इस तरह मत्स्येन्द्रनाथ ने साढ़े तीन पीठ माने हैं और उड्डियान को, सिद्ध पीठ होने के नाते, महापीठ कहा है। योगशिखोपनिषद्-काल में नाथ लोग चारों पीठों को पूर्ण रूप से मानने लगे। इस विकास की पुष्टि चाहे इतिहास से न हो, पर यह तथ्य पारम्परिक मान्यताओं के क्रम को तो उद्घाटित करता ही है।

इसी प्रकार बौद्धों ने भी साधनमाला नामक ग्रन्थ में कामाख्या, सिरिहट्ट, पूर्णगिरि और उड्डियान नामक चार पीठों को स्वीकार किया है।<sup>१२</sup> इसमें जालन्धर पीठ की जगह सिरिहट्ट है। हेवज्रतत्र में कामाख्या, पूर्णगिरि, उड्डियान, जालन्धर और अर्बुद नामक पाँच पीठों के साथ-साथ मालव और सिन्धुनगर नामक दो उपपीठ भी माने गये हैं। इसमें अर्बुद को विकल्प रूप से स्वीकार किया गया है और सिरिहट्ट की जगह जालन्धर को माना है। क्षेत्र-उपक्षेत्र आदि की भी इसमें नयी कल्पना है। बौद्ध गान ओ दोहा में २४ पीठ माने गये हैं।<sup>१३</sup> इस प्रकार पीठ, उपपीठ महापीठ, क्षेत्र-उपक्षेत्र आदि की क्रमबद्ध शृंखला को देखते हुए, यह जोर देकर कहा जा सकता है कि बौद्धों ने भी बहुत सोच-समझ कर धीरे-धीरे पीठ-तत्त्व को स्वीकार किया है। पाश्चात्य विद्वानों ने जिन-जिन स्थानों की ओर संकेत किया है, हो सकता है, वे स्थान उपपीठ, क्षेत्र आदि में से कुछ रहे हों, परन्तु मूल पीठ नहीं। हाँ, जिस पीठविशेष से पीठ-क्षेत्र, उपक्षेत्र, उपपीठादि को सबद्ध किया गया होगा वहाँ पर तत्तत् पीठ के साधनात्मक परिवेश का पाया जाना संभव है, पर पाँच लाख कस्बोवाले किसी राज्य का विवरण पुराण, इतिहास या किसी सम्प्रदायविशेष के इतिहास में न पाये जाने से इतिहासज्ञों की बात गले के नीचे नहीं उतरती।

### शाक्त-सम्प्रदाय और उड्डियान पीठ

उत्कलेनाभिदेशस्तु विरजा क्षेत्रमुच्यते।

विमला सा महादेवी जगन्नाथस्तु भैरव ॥<sup>१४</sup>

<sup>११</sup> कौलज्ञाननिर्णय पृष्ठ २४, पटल ८—“प्रथमं पीठमुत्पन्नं कामाख्यानाम सुव्रते। उपपीठस्थिते सप्त-देवीनां सिद्धिआलयम् ॥ पुनः पीठद्वितीयं तु संज्ञा पूर्णगिरि प्रिये। ओडियान महापीठ उपपीठ-समन्वितम् ॥ अर्बुदस्त्वर्द्धपीठन्तु उपपीठसमन्वितम् ॥”

<sup>१२</sup> साधनमाला पृष्ठ ४५३-४५४—एन इन्द्रोडकशन टु ब्रह्मिष्ठ एसोटेरिज्म-पृष्ठ ४३।

<sup>१३</sup> बौद्ध गान ओ दोहा—चर्या ०२, सं० टी०।

<sup>१४</sup> तंत्रचूडामणि।

शाक्त-सम्प्रदाय जगन्नाथ मंदिर (पुरी) में, जहाँ गुप्तगृह में विमला भैरवीचक्र बताया जाता है, उस स्थल-विशेष को ही उड्डियान पीठ मानता है। यहाँ, उत्कल में, विरजाक्षेत्र में, भगवती की नाभि गिरी थी। इसकी अधिष्ठात्री देवता विमला देवी और जगन्नाथ भैरव हैं। जगन्नाथ भैरव का सम्बन्ध ऊपर रखी हुई काष्ठमूर्तियों से नहीं है। ऊपर भी कुछ कालपूर्व काले पत्थर की भैरव की मूर्ति तब तक विद्यमान थी, जब तक मंदिर पर पुरी के शकराचार्य का आधिपत्य रहा। बाद में वह मूर्ति हटा दी गयी। परन्तु आज भी पुरी के जगन्नाथ मंदिर में बाह्याचार में भैरवीचक्र का परिवेश पाया जाता है, उच्छिष्टोच्छिष्ट का विवेक वहाँ नहीं है। जिस पीठ को लेकर बौद्ध तथा नाथ-साहित्य के अध्येताओं ने ऊहापोह किया है, वह उड्डियान पीठ न होकर महा उड्डियान पीठ था। बीच-बीच में इन लोगों ने उसे महापीठ कहा भी है। वर्तमान में एक ऐसा स्थान मिला है जिस पर विचार करने से उपर्युक्त सभी समस्याएँ हल हो जाती हैं।

#### पंचसागरतीर्थ

यह स्थान मयूरभज स्टेट (उड़ीसा) में है। यहाँ तक पहुँचने के लिए हावड़ा से पुरी एक्स-प्रेस या मद्रास मेल से रूपसाया बालेश्वर में गाडी बदलकर ब्राच लाइन से वारिपदा उतरना पड़ता है। यहाँ से वृन्दागढी जाने के लिए उदला बस सर्विस की बसे मिलती हैं। वृन्दागढी से १८ मील दूर घोर जंगल में यह परम पुनीत स्थान है जिसे 'पंचसागरतीर्थ' कहते हैं। यहाँ पर द्वेकुण्ड, देवीकुण्ड, हरिद्राकुण्ड, तैलकुण्ड और भूदारकुण्ड नामक पाँच अति प्राचीन सरोवर हैं। इन्हें रत्नाकर या सागर भी कहते हैं। इसीलिए यह स्थान 'पंचसागरतीर्थ' के नाम से शास्त्रों में प्रसिद्ध है। इन कुण्डों की अधिष्ठात्री देवताएँ इस प्रकार हैं—

सागर-नाम	अधिष्ठात्री देवता	पीठेश्वरी
१. देवकुण्ड	त्रिपुरा रत्नेश्वरी	त्रिदशाम्बिका
२. हरिद्राकुण्ड (हस्तिपीठ)	मातंगी रत्नेश्वरी	गौरीश्वरी
३. तैलकुण्ड	भुवनेश्वरी	त्रिपादमुद्रा
४. देवीकुण्ड	सिद्धलक्ष्मी	अम्बिका देवी
५. भूदार कुण्ड	वार्ताली रत्नेश्वरी	वाराही देवी

पाँच स्थानों में से दो स्थान ऐसे हैं जिनकी गणना इक्ष्वावन पीठों के अन्तर्गत की गयी है।

#### अम्बिका पीठ या महाउड्डियान पीठ

विराट् देशमध्ये तु पादागुलिनिपातनम् ।

भैरवश्चामृताख्यश्च देवी तन्नाम्बिका स्मृता ॥

अधो दत्तो महारुद्रो वाराही पंचसागरे ॥<sup>१५</sup>

देवीकुण्ड के ऊपर एक विशाल कृष्ण शिला के मध्य भाग में वाम पाद की पाँचों अँगुलियों के चित्र हैं और इस चित्र के ठीक पीछे शिव-शक्ति का प्रतीकात्मक (योनिलिङ्ग) सामरस्य महायन्त्र है। यही अम्बिका का रहस्यात्मक स्वरूप है। यन्त्रस्थ (योनि) लिंग का नाम ही अमृताख्य भैरव

<sup>१५</sup> तंत्रचूड़ामणि ।

है। इसे दक्षिणामूर्ति भैरव भी कहते हैं। इस लिंग से अर्हनिश बूंद-बूंद पारद गिरता रहता है। योनि अम्बिका देवी का रहस्यात्मक प्रतीक है। अम्बिका को तन्त्रो में पराम्बिका, उड्डियाना, कुसुकुला ओङ्गेश्वरी शिवा, त्रिपुरसुन्दरी, वज्रप्रस्तारिणी आदि नामों से सम्बोधित किया गया है। इस सामरस्य पीठ के सामने लिंगयुक्त योनि-यन्त्र है। इस महायोनि-यन्त्र के चारों तरफ एक सौ पैंतीस योनियाँ चिह्नित हैं और भगमालिनी के मन्त्र में भी १३५ अक्षर हैं। अतः इसे भगमालिनी यन्त्र कहा जाता है। इस कुण्ड की सिद्धलक्ष्मी अंधिष्ठात्री और पीठेश्वरी अम्बिका देवी हैं।<sup>१९</sup> अम्बिका पीठ के उड्डियान पीठ के नाम से प्रसिद्ध होने का इतिहास गौरीतन्त्र में इस प्रकार है—

विराटानाम्मण्डलोऽस्ति उड्डियानास्पदे भुवि।

पीठाना परमे पीठे महोड्डियानसज्जे ॥

वसु नाम के राजा को इन्द्र से एक स्फटिक-विमान मिला था जिससे वह प्रतिदिन आकाश-मार्ग में भ्रमण किया करता था। इसी कारण इस राजा का दूसरा नाम उपरिचर भी था। राजा उपरिचर अम्बिका देवी के परम भक्त थे। अम्बिका देवी की कृपा से इन्होंने बहुत-सी सिद्धियाँ प्राप्त की थी। राजा उपरिचर प्रत्यह स्फटिक-विमान पर आरूढ़ होकर शून्यमार्ग से देवकुण्डस्थित महापीठ में अम्बिका महादेवी का अर्चन-पूजन करने के लिए जाते थे। कालक्रम से यही विमान राजा उपरिचर के पुत्र मत्स्यराज विराट को प्राप्त हुआ। वे भी प्रत्यह शून्यमार्ग से सपरिवार यमुनाकच्छ से अम्बिका महादेवी का अर्चन-पूजन करने के लिए आया करते थे। विराटो के यातायात के कारण, क्रमशः, यह स्थान विराटो के मण्डल के अन्तर्गत माना गया। विराटो ने यहाँ पर गाँव, नगर, भवन, मंदिर, दुर्ग आदि का भी निर्माण करवाया। मत्स्य-राज विराट प्रत्यह स्फटिक-विमान पर आरूढ़ होकर शून्यमार्ग से उडकर शून्यवाहिनी अम्बिका का पूजन करने सपरिवार आया करते थे। अतः यह स्थान उड्डियान (पीठ) के नाम से प्रसिद्ध हुआ। विराटो की पुरानी राजधानी जयपुर (राजस्थान) से ४१ मील उत्तर में स्थित वैराट ग्राम में भी मानी जाती है। यहाँ पर विराट नगर के प्राचीन खण्डहर और पाण्डव गुफाएँ हैं तथा अम्बिका देवी का मंदिर भी है। इस स्थान के बारे में भी यही प्रसिद्धि है कि सती के वामपाद की अंगुलियाँ यहाँ गिरी थीं। पर इसका कोई शास्त्रीय प्रमाण प्राप्त नहीं है।

इस प्रकार शाक्त तन्त्रों के अध्ययन से स्पष्ट है कि उड्डियान प्रदेश स्थित 'अम्बिका-पीठ', जिसे 'महाउड्डियान' कहा गया है, मध्ययुग में सम्प्राप्त सभी तान्त्रिक संप्रदायों का मूलस्थान रहा है। यही स्थान उड्डियान नाम से प्रसिद्ध था। इस पीठ के दो प्रधान तत्त्व हैं। प्रथम और सबसे महत्त्वपूर्ण तत्त्व है—शिव-शक्ति का मिथुन पिण्ड, जिसे सामरस्य, समरस या सपरिष्वक्त रूप कहा जाता है। यही बौद्धों के यहाँ युगनद्ध, सहजतत्त्व या महासुख के नाम से अभिहित किया जाता है। दूसरा है अमृताख्य भैरव, जिसे रस (पारद) लिंग कहा जाता है। मध्ययुग के कापालिक संप्रदायों, वज्रयान तथा इनसे प्रादुर्भूत होनेवाले सभी तान्त्रिक धर्मों के सम्बन्ध में दो ही बातें मुख्य मानी जाती हैं। एक तो यह कि सभी रसवादी थे और दूसरी यह कि सभी संप्रदाय अपनी-अपनी मूल लाघना के रूप में सहज तत्त्व को स्वीकार कर चुके थे। नाथ-संप्रदाय के मूल प्रवर्तक मत्स्येन्द्रनाथ ने भी दिव्य-वीर-रस के भेद से कुलजा और सहजा कुण्डलिनी के रूप में सहज तत्त्व को स्वीकार

<sup>१९</sup> 'आर्यदर्पण'—बंगला मासिक पत्रिका, वर्ष ४६, अंक १, 'पंचसागर तीर्थ' शीर्षक लेख, लेखक—महाराजकुमार पी. सी. भंजदेव।

किया है<sup>१०</sup> और सिद्धमार्ग को सिद्धामृत मार्ग कहा है<sup>१६</sup> जो स्पष्टतया अमृताख्य भैरव को अपने मूल देवता के रूप में स्वीकृत करने का प्रतीक है, क्योंकि सहस्रार का अमृत नहीं सिद्ध किया जाता। वह तो स्वयसिद्ध है। इस अवस्था में इस बात को स्वीकार किये बिना और कोई उपाय समझ में नहीं आता कि अमृताख्य भैरव ही नाथ-संप्रदाय के आराध्य देवता और पराम्बिका मूल देवी थी। रसेश्वर संप्रदाय के गठन के बारे में भी यही प्रसिद्धि है कि नाथ-संप्रदाय के ही गोरक्षनाथ आदि प्रमुख व्यक्तियों ने अपने योगबल से रसेश्वर-संप्रदाय की स्थापना की थी।<sup>११</sup> रसालिग, जिन्हें अमृताख्य भैरव कहा जाता है, रसेश्वर-संप्रदाय के मूल देवता है।<sup>१०</sup> नाथ-संप्रदाय<sup>१२</sup> और स्वयं मत्स्येन्द्रनाथ की उत्पत्ति<sup>१३</sup> पराम्बा (ललिता) के पादागुष्ठ से तथा भगवती के दक्षागुष्ठ से मानी जाती है। इसके और भी बहुत से प्रमाण मिलते हैं।

सहजयान का मूल सहज तत्व ही है। सहजयान की प्रवर्तक इन्द्रभूति की बहिन लक्ष्मीकरा थी और इन्द्रभूति उनके सहायक थे। सहजयान के मूल प्रवर्तक होने के नाते सिद्धसाहित्य में इन्हें उड्डीयान प्रदेश का राजा माना गया है। लुङ्पा और मत्स्येन्द्रनाथ के सम्बन्ध को बौद्ध तांत्रिक संप्रदायवादियों ने अपने ढंग से चित्रित किया है। इसका ऐतिहासिक दृष्टि से कोई मूल्य नहीं। प्रायः सभी तथ्य चौरासी सिद्धों के इतिहास, अन्यान्य सिद्धों के जीवनचरित से, विशेषकर तिब्बती सूत्रों से संप्राप्त सूचनाओं के आधार पर संगृहीत कर शोध-साहित्य में उपस्थित किये गये हैं। तिब्बती सूत्रों का जहाँ तक सम्बन्ध है, वे विशेष विश्वासयोग्य नहीं हैं। केवल बौद्ध दृष्टिकोण से सिद्धों पर शोधप्रबन्ध लिखनेवाले डा० धर्मवीर भारती ने अपने सिद्ध-साहित्य नामक शोधग्रन्थ में तिब्बती साहित्य में पाये जानेवाले ऐतिहासिक तथ्यों की परीक्षा करके बतलाया है कि ऐतिहासिक दृष्टि से तिब्बती साहित्य से संप्राप्त ऐतिहासिक सूचनाएँ विश्वसनीय नहीं हैं।<sup>१३</sup> इस बात को डा० भारती ने अपने ग्रन्थ में कई बार दोहराया है। जो भी हो, इन्द्रभूति राजा रहे हो या नहीं, हमें संप्रदाय के स्वपक्षस्थापन के अर्थ में ही इन्हें ग्रहण करना चाहिए। इन्द्रभूति का इस स्थान पर आधिपत्य था, संभवतः इसी अर्थ में राजा शब्द का प्रयोग धर्म-ग्रन्थों में किया गया है। जैसा भी हो, संप्रदाय या सिद्ध-साहित्य की दृष्टि से इस बात को मानने में कोई आपत्ति नहीं कि अम्बिका पीठ का, जो उड्डीयान प्रदेश के अन्तर्गत माना जाता है तथा जिसकी मूल साधना सहजप्रधान ही रही है, एक समय राजा इन्द्रभूति ही था। योगिनीहृदय में उड्डीयान पीठ के नाथ को कलियुग का नाथ कहा है।<sup>१४</sup> मध्ययुग के सिद्ध-साधना-साहित्य को तथा इस पीठ के तत्कालीन वैभव को देखने से प्रतीत होता है कि शक्ति-संप्रदाय भी इसी अम्बिका पीठ को उड्डीयान पीठ के रूप में मानता था

<sup>१०</sup> कौलज्ञाननिर्णय—पृष्ठ २२ और ५४।

<sup>१६</sup> वही पृष्ठ ६१।

<sup>११</sup> नाथ-संप्रदाय—पृष्ठ १७४।

<sup>१०</sup> मातृकामेदंतं रसरत्नसमुच्चय—अध्याय ६, पृष्ठ ६२।

<sup>११</sup> कौलज्ञाननिर्णय—पृष्ठ १, श्लोक १।

<sup>१२</sup> ललितासहस्रनाम भाष्य—पृष्ठ ४६।

<sup>१३</sup> सिद्धसाहित्य—पृष्ठ ३१०।

<sup>१४</sup> योगिनी हृदय का उद्धरण 'कल्याण' के 'शक्तिअंक' में गोपीनाथ कविराज के लेख से उद्धृत।

और नाथ-संप्रदाय भी इसी पीठ को उड़ीयान पीठ मानता था। आज भी उड़ीसा का यह मयूरभञ्ज प्रदेश नाथों का गढ़ है और वहाँ मत्स्येन्द्रनाथ की पूजा होती है।

**कापालिक मत और वज्रयान का अग्रिस्थान वाराही पीठ**

“अधोदन्तो महारुद्रो वाराही पञ्चसागरे।”

अम्बिका पीठ के दो कुण्डों के बाद ही भूदार कुण्ड या भूदार सागर है। यहाँ पर भगवती की दत्तपत्ति गिरी है। इस रत्नाकर की अधिष्ठात्री शक्ति वार्ताली रत्नेश्वरी एवं पीठेश्वरी वाराही देवी है। इसे स्वप्नवाराही, वज्रवाराही तथा भूदारचण्डी भी कहते हैं। इसका भैरव महारुद्र है। इसके एक ही शिवालिंग में सौ लिंग बने हुए हैं। अतः इसे शतरुद्र भी कहते हैं। इसी के पास जगदम्बा की ‘त्रिपादमुद्रा’ तथा नूपुरों के चिह्न भी शिलाभर विद्यमान हैं। शिवालिंग के दक्षिण में बगलादेवी का योनिपीठ भी है। इस तरह वाराही पीठ के दत्तपत्ति, वाराही, शतरुद्र भैरव, त्रिपादमुद्रा, नूपुर आदि महत्त्वपूर्ण तथ्य हैं। इसका रहस्यमय पीठत्व भगवती की दत्तपत्ति है। इस स्वयम्भू तत्त्व का अर्चन-पूजन करके साधक उस पराम्बा भगवती की कृपादृष्टि प्राप्त कर लेता है। ऐसी वस्तुओं को धारण करना, उनका पूजन करना ही यहाँ का समयाचार है।

वराह शब्द का अर्थ एक कल्प परिमित काल है। वर शब्द का अर्थ श्रेष्ठ अर्थात् आत्मा है। उसे जो आहत या आवृत्त करे उसीका नाम वराह है। कालसत्ता ही सर्वप्रथम आत्मा को आवृत्त करती है। इसी कारण से कालशक्ति का नाम ही वाराही है। यही पृथ्वी को पाताल से दाँतो द्वारा निकालना है। उस अधिष्ठान चैतन्य के आधार पर जो आधारशक्ति निर्भर है, वही वाराही शक्ति है। इसका कोई वाहन नहीं, क्योंकि वह किसी आधार पर प्रकाशित नहीं होती।<sup>२५</sup>

तन्त्रों में वाराही, दण्डिनी, वाराही मातृका, स्वप्नवाराही, वाराहीयोगिनी, लघुवाराही आदि बहुत से रूप प्राप्त होते हैं। अद्यावधि वाराही के जितने भी रूप प्रकाश में आये हैं, यह उन सबसे भिन्न है। इस वाराही की विशेषता यह है कि इसने अपने दाँतो पर पृथ्वी के स्थान पर पराम्बिका को धारण कर रखा है। इससे यह आभास होता है कि यह पराम्बिका अर्थात् अम्बिका पीठ की धर्मसत्ता को नियन्त्रित कर अपनी सत्ता, धर्म या स्वभाव द्वारा आवृत्त किये हुए है। इसके प्रमाण में कहा जा सकता है कि त्रिपादमुद्रा<sup>२६</sup> (गुरुचरणत्रय) अर्थात् गुरुतत्त्व इसी पीठ पर विद्यमान है, अम्बिका पीठ पर नहीं। इससे एक बात यह भी<sup>२७</sup> समझ में आती है कि यह किसी संप्रदाय-विशेष का मूलस्थान अवश्य रहा है।

**वज्रयान और वाराही**

बौद्धों में वज्रयान के परमोच्च देवता हेरुक उपाय हैं।<sup>२८</sup> उनकी शक्ति वाराही प्रज्ञा है। प्रज्ञा या वाराही ज्ञान है और उपाय या हेरुक ज्ञेय है। इन दोनों से अवधूतीमण्डल का निर्माण

<sup>२५</sup> ‘कल्याण’, शक्ति अंक, पृष्ठ ५६७।

<sup>२६</sup> योगिनीहृदय—पृष्ठ १४८, ५८-५९।

<sup>२७</sup> वही—पृष्ठ २५२—‘संप्रदायो... गुरुमुखे स्थितः’।

<sup>२८</sup> तांत्रिक बौद्ध साधना और साहित्य—पृष्ठ १३९।

होता है। अद्वयवज्रसग्रह में प्रज्ञा को शक्ति और उपाय को वज्र कहा गया है। साधनमालातत्त्र<sup>१९</sup> में हेरुक के ध्यान में कहा गया है कि वे अपने कानों में तथा दोनों हाथों में नरास्थि की माला धारण किये हुए हैं तथा शाक्ततत्त्र में प्राप्त वाराही के शिव (शतरुद्र) के ध्यान में शिव को गले में मुण्डो की माला तथा हाथों में धनुष और वज्र धारण किये हुए बताया गया है। इस तरह बौद्धों की वाराही या वज्रवाराही ब्राह्मणों की वाराही या दण्डिनी से प्रायः मिलती-जुलती है। शांक्तों की वाराही के महारुद्र भैरव एवं बौद्धों की वाराही के हेरुक भैरव, जिनकी तुलना शिव से की गयी है, दोनों ही, अस्थियों के आभूषण और मुण्डमाला धारण करनेवाले हैं। उपर्युक्त सभी बातों को विद्वानों ने स्वाभाविक रूप से स्वीकार किया है तथा अनुसंधान करनेवाले विद्वानों का मत है कि वज्रयान ने दो महत्त्वपूर्ण कार्य किये हैं।<sup>२०</sup> प्रथम गुरुत्त्व की महती प्रतिष्ठा और दूसरा अपने सभी देवी-देवताओं को तथा पूजन की सामग्रियों को अर्थात् साधना में प्रयुक्त होनेवाले सभी उपकरणों को वज्रांकित करना। अर्थात् वज्रयान का साधनात्मक और धार्मिक प्रतीक वज्र है। गुरुत्त्व और वज्र इस पीठ की प्रधान धरोहर हैं। अतः विशेष प्रमाण जुटाने की जरूरत नहीं। इन आधारों पर यह स्पष्ट है कि बौद्धों का इस देवता से तथा पीठ से सम्बन्ध रहा है और बौद्धों की कल्पना का मूल आधार भी यही रहा है।

#### नाथ-संप्रदाय (कापालिक मत) और वाराही पीठ

मत्स्येन्द्रनाथ ने अपने कौलज्ञाननिर्णय<sup>२१</sup> नामक ग्रन्थ में कौलों का जो विभाजन किया है, उसमें कण्ठकूपोद्भव कौल को पादोत्थ कौल कहा है। कण्ठकूप में विशुद्धाख्य चक्र माना जाता है। यहाँ पर प्राणों का निरोध करनेवाली मुद्रा का नाम जालन्धरबन्ध या मुद्रा है। नाथ-संप्रदाय के योगविषयक ग्रन्थों में इस बात का भी उल्लेख पाया जाता है कि जालन्धरनाथ जालन्धरबन्ध के पण्डित थे और इन्हीं के नाम पर इस बन्ध का नाम जालन्धरबन्ध पड़ा।<sup>२२</sup> उड्डियान और जालन्धरबन्ध का सम्बन्ध जालन्धरनाथ से परम्परा के अनुसार भी माना जाता है। स्मरण रखना चाहिए कि उड्डियानबन्ध के बाद ही जालन्धरबन्ध लगाया जाता है। गुरुचरण से प्राप्त शिक्षा-दीक्षा पर चलनेवाले या आरूढ़ रहनेवाले को पादोत्थ कौल कहा जाता है। ये सभी लोग कापालिक थे, यह सर्वमान्य मत है।<sup>२३</sup> मत्स्येन्द्रनाथ ने गुरु के द्वारा प्राप्त मार्ग छोड़ दिया था, परन्तु जालन्धरनाथ उस पर आरूढ़ रहे। मत्स्येन्द्रनाथ ने पादोत्थ कौल पर कण्ठकूपोद्भव कौल की व्याख्या करते हुए जिन विशेषताओं का वर्णन किया है और विशुद्धाख्यचक्र की जो व्याख्या प्राप्त होती है,<sup>२४</sup> उन दोनों में, अद्भुत साम्य है। ऐसा मालूम होता है, मानो एक दूसरे ने एक ही वस्तु को छन्दभेद से लिखा हो।

विशुद्धाख्यचक्र की शाकिनीदेवी भी वाराही की ही तरह शून्यवाहिनी है, अस्थि पर विराजमान है और वाराही भी दत्ताधिष्ठात्री देवता है। इस तरह दार्शनिक और साधनात्मक आधार दोनों

<sup>१९</sup> नाथ-संप्रदाय—पृष्ठ ८३।

<sup>२०</sup> तांत्रिक बौद्ध साधना और साहित्य पृष्ठ १३६।

<sup>२१</sup> कौलज्ञाननिर्णय—पृष्ठ ४६, ४८, ४९।

<sup>२२</sup> नाथ-संप्रदाय—पृष्ठ ७८।

<sup>२३</sup> प्राचीन बंगला ओ बंगाली—पृष्ठ ३२ तथा नाथसंप्रदाय—पृष्ठ ६।

<sup>२४</sup> कौलावलीनिर्णय—उडरफ, पृष्ठ १३६।

के एक ही हैं। स्पष्ट है कि विशुद्धाख्यचक्र की शाकिनी देवी और वाराही अस्थ्यधिष्ठात्री देवता हैं। महारुद्र शिव और हेरुक भी अस्थ्याभरण धारण करनेवाले देवता हैं। इस अवस्था में “देवो भूत्वा देव यजेत्” के आधार पर कापालिकों तथा वज्रयानियों के समयाचार और परिधान आदि के साम्य देखकर कहा जा सकता है कि इन लोगों के आराध्य देवता वाराही और महारुद्र या शतरुद्र भैरव थे। इस स्थान से त्रिपादमुद्रा अर्थात् गुरुतत्त्व का जड़ित होना यह सूचित करता है कि कापालिकों का तथा परिवर्तित अर्थ में नाथ-संप्रदाय का एव वज्रयान का मूल स्थान यही था। वज्रयान के मूल प्रवर्तक भी कापालिक थे। जालन्धरनाथ ही वाराही पीठ के महान् उपासक थे, इस तत्त्व के उद्भट और निर्भीक उद्गाता थे तथा तत्कालीन कापालिक या औषड-सम्प्रदाय के आचार्य थे। जनसाधारण की भाषा में इन्हें वाराही पीठाधीश्वर महन्त या मालिक कहा जा सकता है। या यो कहना चाहिए कि वाराही पीठ में जालन्धरनाथ का एकछत्र राज्य था। तान्त्रिक बौद्ध साहित्य, नाथ-साहित्य और शाक्त-तन्त्रों के पर्यवेक्षण से इतना स्पष्ट है कि वज्रयान और कापालिक संप्रदाय का मूल स्थान वाराही पीठ ही था जिस पर जालन्धरनाथ (जालेन्द्र) शासन करते थे। सहजयान, कौल-संप्रदाय तथा रसेश्वर-संप्रदाय का मूल स्थान अम्बिका पीठ या उड्डियान पीठ था जिस पर इन्द्रभूति और मत्स्येन्द्रनाथ का आधिपत्य था। यहाँ के मूल उत्तराधिकारी मत्स्येन्द्रनाथ ही थे पर बौद्ध-सम्प्रदाय-वादियों ने इन्हें कर्मचारी के रूप में चित्रित किया है, जबकि वे आज भी तिब्बत में अंबलोकितेश्वर के रूप में पूजे जाते हैं। पर लका नामक स्थान की मूल समस्या अभी भी रह गयी। इसके सम्बन्ध में शाक्त तन्त्र-ग्रन्थों की मान्यता इस प्रकार है।

### लंका

लकाया नूपुरं चैव भैरवो राक्षसेश्वरः। इन्द्राक्षी देवता तत्र इन्द्रेणोपासिता पुरा ॥

उड्डीशाख्य महातंत्रं सिद्धं भवति तत्र तु। नूपुरं पतितो यत्र डामरश्चोपपीठकम् ॥<sup>३५</sup>

लका नामक स्थान में सती का नूपुर गिरा है। इस स्थान की अधिष्ठात्री देवी इन्द्राक्षी और भैरव राक्षसेश्वर हैं। जहाँ पर सती का नूपुर गिरा है, उस स्थान पर उड्डीशाख्य तंत्र सिद्ध होता है। यह स्थान डामर उपपीठ के नाम से प्रसिद्ध है। उपर्युक्त प्रमाण यह सिद्ध करते हैं कि जहाँ पर सती का नूपुर गिरा है, उस स्थान का नाम लका है। उड्डीशाख्य तंत्र का सिद्ध होना भी यही सूचित करता है कि यह स्थान उड्डीशा (उड्डियान) में ही होना चाहिए और वह भी उड्डियान प्रदेश के उस महत्वपूर्ण बिन्दु पर जो सिद्धियों का मूल आश्रय हो। वज्रयान, सहजयान, कापालिक-संप्रदाय तथा नाथ-संप्रदाय के ८४ सिद्धों का मूल स्थान वाराही पीठ और अम्बिका पीठ ही रहा है। इस अवस्था में लंका का भी उसी स्थान पर अवस्थित रहना कोई बड़ी बात नहीं।

इन्द्राक्षी देवी का विद्या, उपविद्या या महाविद्या की गणना में न आने से इनका स्वतंत्र ग्रन्थ आज उपलब्ध नहीं है। आज प्रायः दशमहाविद्या का ही सामान्य साहित्य उपलब्ध होता है। वैसे इन्द्राक्षी का अपना माहेन्द्रीतंत्र या इन्द्राक्षीतंत्र अवश्य है। माहेन्द्रीतंत्र की गणना प्रधान चतुष्ष्टितन्त्रों में बहुरूपाष्टक के अन्तर्गत की जाती है, पर वह तंत्र भी उपलब्ध नहीं है। वर्तमान में इन्द्राक्षी की सामान्य पूजापद्धति तथा स्तोत्रादि ही उपलब्ध हैं। उन्हीं के आधार पर कुछ विचार किया जा सकता है। इन्द्राणी या ऐन्द्री या माहेन्द्री अष्टमातृकाओं में मानी जाती हैं। इन्द्र द्वारा पूजित होने

के कारण इन्द्राक्षी के नाम से प्रसिद्ध हुई। इन्द्राक्षी का इन्द्रकृत अष्टश्लोकी स्तोत्र<sup>३६</sup> प्राप्त होता है। फलश्रुति आदि को लेकर इसमें सपूर्ण चौदह श्लोक हैं। सहस्रनाम, शतनाम, स्तोत्र, हृदय आदि के रूप में जितने भी स्तुत्यात्मक स्तोत्र प्राप्त होते हैं, उनमें अष्टश्लोकी स्तोत्र का बहुत बड़ा महत्व है, क्योंकि उसमें स्तुत्य देवता की विशेषताओं का सारभूत अंश ही रहता है। इस स्तोत्र में इन्द्राक्षी के दिव्य नामों में से निम्नलिखित नाम महत्वपूर्ण हैं—

महिषासुरहन्त्री च चामुण्डागर्भदेवता ।

वाराही भीमरूपा च भीमा भैरववाहिनी ॥

इन्द्राक्षी चामुण्डागर्भदेवता हैं। उड्डियानक्रम में चामुण्डा शब्द वाराही का पर्यायवाची माना जाता है; क्योंकि वाराही को भूदारचण्डी भी कहा जाता है। चण्डी और चामुण्डा शब्द सर्वत्र समान अर्थ में प्रयुक्त होते हैं। इस तरह स्तोत्र के अक्षर पर यह कहा जा सकता है कि इन्द्राक्षी की कोई प्रतिमा नहीं होनी चाहिए और न अभी तक कोई प्रतिमा ही प्राप्त हुई है। 'चामुण्डागर्भदेवता' पद यही बतलाता है कि इन्द्राक्षी वाराही में ही अन्तर्हित देवता हैं। इसकी पूजा वाराही पीठ पर ही होनी चाहिए। वाराही विशेषण भी इसी बात को पुष्ट करता है कि यह वाराही की ही अशभूना मरीचि है। शतरुद्र शिव की बगल में ही डामर उपपीठ है। अतः इसका भैरव भी यही शिवविशेष है और वाराही का भैरव भी यही है। अतः यह भी संभव है कि इसकी पूजा महारुद्र (शतरुद्र) भैरव के शिवलिंग पर ही होती हो, क्योंकि इसे भैरववाहिनी भी कहा गया है। जब तक अन्य साहित्य तथा इन्द्राक्षी की मूर्ति उपलब्ध नहीं होती तब तक यही मानना चाहिए। स्वयंभू तत्त्व के आगे साकार विग्रह का प्राप्त होना न होना कोई महत्व नहीं रखता।

ऋग्वेद में शची को ही प्रज्ञा कहा गया है। वेद में इन्द्र के साथ शक्ति के रूप में (शची का) ग्यारह बार प्रयोग हुआ है।<sup>३७</sup> बाद में नारी के रूप में, सार्वजनिक रूप से इन्द्राणी के रूप में, स्वीकृत की गयी है। बौद्धों ने इसी परम्परा के अनुरूप इसे ग्रहण किया है।<sup>३८</sup> बौद्धों का वज्र मूल रूप में इन्द्र का ही वज्र है। एक स्थान पर वज्र को त्रिदन्त कहा गया है और बुद्ध, धर्म और सध को तीन अस्थियाँ बताया गया है। अपने विरोधियों से रक्षा के लिए यह अमोघ अस्त्र सब तरह से बौद्ध साधकों के लिए इतना सर्वाच्छन्नकारी बना कि बौद्धों ने पंचध्यानी बुद्धों के अधिष्ठाता परम दैवत के रूप में वज्रसत्त्व नामक छठे बुद्ध की कल्पना की जो प्रज्ञापारमिता (इन्द्राणी) रूपी शक्ति के पति हैं, जिनका अस्त्र अमोघ वज्र है तथा जो युगनद्ध रूप में सदैव अपनी शक्ति से समन्वित रहते हैं।<sup>३९</sup> साधनागत भेद से कापालिक बौद्ध वाराही को तथा वज्रयानी लंकापीठ को विशेष मानते थे। इस तरह बौद्ध साहित्य तथा तन्त्रशास्त्र के अनुसार इन्द्राक्षी पीठ वही स्थल था, जिसका नाम लंकापीठ भी था। इसे ही इतिहासकारों ने लंकापुरी कहकर उद्धृत किया है।

<sup>३६</sup> दुर्गाचिन्तनसूत्र—पृष्ठ ४५३-४५४ ।

<sup>३७</sup> ऋग्वेद—३.६०.२ ।

<sup>३८</sup> सिद्धसाहित्य—पृष्ठ १२८ तथा टिप्पणी संख्या ७६, पृष्ठ ४६१ ।

<sup>३९</sup> वही—पृष्ठ १४२ ।



शाक्त-तंत्रों के आधार पर यह स्पष्ट है कि उड़ीयान से सटा हुआ लका नामक स्थान यही था और जालेन्द्र भी यही राज्य करते थे। जालेन्द्र जालन्धरनाथ का ही दूसरा नाम है। राज्य का अर्थ आधिपत्य से है। पहले यह सिद्ध किया जा चुका है कि जालन्धरनाथ ही वाराही पीठ के एकमात्र मालिक (आचार्य) थे। अतः जालेन्द्र की लका यही थी और इन्द्रभूति का उड़ीयान प्रदेश भी अम्बिका पीठ नामक स्थान ही था। इस तरह तंत्रों के आधार पर लका और उड़ीयान का विभाजन साधनागत भेद के रूप में प्राप्त होता है।

इस सबध में निम्न महत्त्वपूर्ण सूचनाएँ ध्यान देने योग्य हैं।

अत्रोपास्य • महादेवी जामदग्न्यो महामुनि ।

द्रव्यति प्रयतस्ता वै वत्स्यतीदैव तद्गत ॥

कल्पसूत्रं तदादिष्टो रचयन्नत्र सोऽग्रणी ॥

जामदग्न्य परशुराम ने भी यही (अम्बिकापीठ) बैठकर कल्पसूत्रों (परशुरामकल्पसूत्र) की रचना भगवती के आदेश से की थी। हरिद्राक्ष, कापालि मुनि के शिष्यों का तथा कालामुख संप्रदाय का इस स्थान (वाराही पीठ) से विशेष सम्बन्ध रहा है। साम्प्रत में पुनर्निर्माण काल में मंदिर की नींव खोदते समय कुषाणकालीन ताम्रमुद्राएँ भी प्राप्त हुई हैं जो स्व० महाराजकुमार पी. सी. भजदेव, नगरपदा (मयूरभंज) के निजी संग्रहालय में सुरक्षित हैं तथा वर्धमान में उन्हीं के चिरजीव श्री प्रवीणचन्द्र भजदेव, वस्तरनरेश के अधिकार में है। जीर्णोद्धार के समय द्विभुजा महिष-मर्दिनी की मूर्ति, हेरम्ब तथा क्षेत्रपाल की मूर्ति और कुषाणकालीन अति सुन्दर बटुक भैरव की प्रतिमा भी मिली है, जो पुरातत्त्व की दृष्टि से बहुत महत्वपूर्ण है। नौकारूढ़ा अम्बिका की अष्टधातु की प्रतिमा तथा एक युगनद्ध की भी मूर्ति मिली है। ऐसी मूर्ति अभी तक कहीं भी नहीं मिली थी और न किसी मंदिर में प्रतिष्ठित ही है। यह अज्ञात ऐतिहासिक श्रृंखलाओं को जोड़ने के लिए महत्वपूर्ण कड़ी सिद्ध होगी।

लगभग ६ठी-७वीं शताब्दी से लगभग १७वीं शताब्दी तक के साम्प्रदायिक, दार्शनिक एवं साधनात्मक विकास को देखने से तांत्रिक साहित्य एवं साधन के व्यापक प्रभाव का स्पष्टीकरण हो जाता है। इस तांत्रिक साहित्य के अध्ययन की प्रथम सीढ़ी सिद्ध-साहित्य है। सिद्ध-साहित्य पर अभी तक जो भी कार्य हुआ है, भारतीय दृष्टि से नहीं के बराबर है। यह कार्य 'बौद्ध गान ओ दोहा' की सापेक्षता में हुआ है। तांत्रिक बौद्धों को मूल मानकर एकांगी मत, जो शोधकार्य किये गये हैं, वे एकाकी और पूर्वाग्रह से ग्रस्त हैं। वस्तुतः 'बौद्ध गान ओ दोहा' का साहित्य न तो केवल बंगला भाषा का साहित्य है, जैसा कि बहुत से विद्वान् सिद्ध कर चुके हैं और न 'बौद्ध गान ओ दोहा' के रचनाकार ही बंगाली थे। यहाँ तक कि सरहपाद, शबरपाद, भुसुक आदि, जिनके पदों में "आज भूसु बंगाली भइली" आदि वाक्यों में जो बग या बंगाली का प्रयोग हुआ है, वे भी बंगाली नहीं थे। 'बौद्ध गान ओ दोहा' के सम्पादक म. म. हरप्रसाद शास्त्री महोदय ने अपने मुखबन्ध में प्रधान सिद्धों को बग-देशीय माना है, तथा अन्यान्य सिद्धों को उनकी परम्परा में मानकर ८४ सिद्धों को बगसतति सिद्ध करने का असफल प्रयत्न किया है। उसी आधार पर शोधकर्ताओं ने भी तत्कालीन बगदेशीय संस्कृति, सामाजिक मान्यताओं, तत्कालीन सम्प्राप्त राजवंशों से सम्बन्ध आदि के आधारों पर मूल तथ्यों के रहस्योद्घाटन का प्रयत्न किया है। वस्तुतः मूलाधार के दूषित होने पर तदाधृत सभी विवेचन दूषित होते हैं।

इस सम्बन्ध में स्मरण रखना चाहिए कि कान्हू भट्ट ने 'बौद्ध गान ओ दोहा' का संपादन यह प्रतिपादन करने के लिए किया था कि सहजयान ही निर्वाणमार्ग है, यह सरल सुबोध तथा जन-साधारण का सर्वसम्मतधर्म है, इस साधना को प्रत्येक व्यक्ति कर सकता है। इसी बात को प्रतिपादित करने के लिए विभिन्न सिद्धों के वचनों का संग्रह 'चर्याचर्यविनिश्चय' नाम से किया गया है। इस अर्थ में यह जरूरी नहीं कि पदकर्ता बौद्ध सिद्ध ही हों, किसी ग्रन्थ के भाष्य में प्रयुक्त ग्रन्थ उस मूल संप्रदाय के ही नहीं होते, जिस संप्रदाय-विशेष के ग्रन्थ पर भाष्य किया गया है। इस ग्रन्थ का मूल नाम 'चर्याचर्यविनिश्चय' है जिसका सामान्य अर्थ है कि कौन-सा साधन करणीय है और कौन-सा अकरणीय, इसकी सीमासा। इसी अर्थ में 'बौद्ध गान ओ दोहा' का विनियोग है। पर, इसका विनियोग एकांगी रूप में ही किया गया है, अतः सबका सब एक दूसरे के विपरीत हो गया है। अतः बिना इस विनियोग को ध्यान में रखे, सत-परम्परा के बारे में भी कुछ कहना उचित नहीं।

( पृष्ठ १०६ का शेषांश )

युवान-च्चाङ् ने चाहे वृद्ध वसुबन्धु का उल्लेख किया हो चाहे कनीयस् वसुबन्धु का, कम से कम 'विक्रमादित्य' का उल्लेख करते समय उसका तात्पर्य कनीयस् वसुबन्धु के संरक्षक से न होकर वृद्ध वसुबन्धु के संरक्षक से था। इस प्रकार फाउवालनर का यह दावा कि किसी साक्ष्य से भी वृद्ध वसुबन्धु का किसी गुप्त-सम्राट् से सम्बन्ध स्केतित नहीं है, गलत हो जाता है और वामन के चन्द्रप्रकाश को युवान-च्चाङ् के विक्रमादित्य और समुद्रगुप्त से अभिन्न मानने के लिए पर्याप्त आधार मिल जाता है। वस्तुतः फाउवालनर ने इस तथ्य को सर्वथा विस्मृत कर दिया है कि वामन के साक्ष्य को परमार्थ के साक्ष्य के विरुद्ध कहकर उसी स्थिति में अमान्य ठहराया जा सकता है जब हम वामन द्वारा उल्लिखित चन्द्रप्रकाश को नरसिंहगुप्त बालादित्य अथवा पाचवीं शती ई० का कोई अन्य गुप्त-सम्राट् मानें। चन्द्रप्रकाश और समुद्रगुप्त को एक मानने से इस अस्वीकृति के लिए कोई कारण नहीं रह जाता और युवान-च्चाङ् के साक्ष्य की भी अधिक तर्कयुक्त सीमांसा हो जाती है।<sup>३१</sup> हमारा यह सुझाव फाउवालनर के दो वसुबन्धुओं के अस्तित्व और उनके जीवन-वृत्तान्त विषयक मत के सर्वथा अविरोध ही नहीं है, वरन् उसे सबलतर-भी करता है; क्योंकि इसके स्वीकार से यह कहना सम्भव हो जाता है कि दोनों वसुबन्धुओं को विक्रमादित्य उपाधिधारी नरेशों का संरक्षण उपलब्ध हुआ था, इसलिए परमार्थ अथवा उसके शिष्यों से उन्हें एक मानने की गलती हो गयी।

<sup>३१</sup> यहाँ यह बात ध्यान देने योग्य है कि वामन द्वारा उद्धृत श्लोक में 'चन्द्रप्रकाश' शब्द को चन्द्रगुप्त के पुत्र का नाम न मानकर 'तनयः' का विशेषण भी माना जा सकता है (पाठक, आई०, ए०, १६११, पृ० १७०; एलेन (कैटेलॉग), मू० पृष्ठ ५३, पा० टि० ३, दशरथ शर्मा, आई० एच० क्यू०, १०, पृष्ठ ७६०)। उस अवस्था में इसका अर्थ होगा 'यह चन्द्रगुप्त का पुत्र जिसकी शोभा चन्द्रकांति के समान है—'। इस श्लोक और मेहरौली-प्रशस्ति के 'चन्द्राह्वेन समप्रचन्द्रसदृशी वक्त्राभिर्यं बिभ्रता' पद की सादृश्यता स्पष्ट है।

## वसुबन्धु की तिथि और संरक्षक सम्राट्

श्रीराम गोयल

### वसुबन्धु की तिथि

पाँचवीं शती ईसवी विषयक मत—वसुबन्धु का काल-निर्णय भारत के साहित्यिक और दार्शनिक इतिहास की एक गम्भीर समस्या है। यह सर्वसम्मत रूप से स्वीकृत किया जाता है कि वे गुप्तकाल में आविर्भूत हुए, लेकिन चौथी शती ई० में या पञ्चवीं शती ई० में, यह प्रश्न विवादास्पद है। सर्वश्री नोएल पेरी<sup>१</sup>, बी० ए० स्मिथ<sup>२</sup>, विनयतोष भट्टाचार्य<sup>३</sup>, सतीशचन्द्र विद्याभूषण<sup>४</sup>, मेक्डोनल<sup>५</sup>, विटरनित्ज<sup>६</sup>, राधागोविन्द बसाक<sup>७</sup>, राहुल सांकृत्यायन<sup>८</sup>, क्षेत्रेशचन्द्र चट्टोपाध्याय<sup>९</sup> तथा २० च० मजूमदार<sup>१०</sup> प्रभृति विद्वान् उनका समय चौथी शती मानते हैं तथा ताकाकुसू<sup>११</sup>, वोगीहारा<sup>१२</sup>, एलन<sup>१३</sup>, होर्नले<sup>१४</sup> तथा पाठक<sup>१५</sup> आदि पाँचवीं शती। ताकाकुसू और उनके समर्थकों का मत मुख्यतः परमार्थ

<sup>१</sup> नोएल पेरी, बी० ई० एफ० ई०, ११ (१९११), पृष्ठ ३३६—६०, उनके अधिकांश तर्कों का ई० फ्राउवलनर ने 'ऑन दि डेट ऑफ बुद्धिस्ट मास्टर ऑफ ला वसुबन्धु' (रोम १९५१), में विस्तार से तथा स्मिथ ने 'अर्ली हिस्ट्री ऑफ इण्डिया' (पृष्ठ ३२६-२७) में संक्षेप में उल्लेख किया है।

<sup>२</sup> स्मिथ, वही।

<sup>३</sup> तत्वसंग्रह, मू०, पृ० ६६-७०।

<sup>४</sup> स० च० विद्याभूषण, 'दिङ्नाग एण्ड हिज प्रमाण समुच्चय', जे० ए० एस० बी०, १९०५, पृष्ठ २२७।

<sup>५</sup> मेक्डोनल, 'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लिटरेचर', १९६१, पृष्ठ ३२७।

<sup>६</sup> विटरनित्ज, एम० ए० 'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लिटरेचर', भाग २, पृष्ठ ३५५ अ०।

<sup>७</sup> रा० गो० बसाक, 'हिस्ट्री ऑफ नॉर्थ ईस्टर्न इण्डिया', पृष्ठ ३३।

<sup>८</sup> राहुल सांकृत्यायन, 'पुरातत्व निबन्धावलि', पृष्ठ १७६-७७।

<sup>९</sup> क्षेत्रेशचन्द्र चट्टोपाध्याय, 'दि डेट ऑफ कालिदास', पृष्ठ १६४।

<sup>१०</sup> वाकाटक गुप्त एज, पृष्ठ १५५।

<sup>११</sup> ताकाकुसू, जे०, जे० आर० ए० एस०, १९०५, पृष्ठ ३३ अ०। बाद में ताकाकुसू को भी अपने मत में संशोधन करने और वसुबन्धु को प्राचीनतर मानने की आवश्यकता अनुभव होने लगी थी, वही १९१४, पृष्ठ १३ अ०।

<sup>१२</sup> वोगीहारा, यू०, 'इंसाइक्लोपीडिया ऑफ रेलिजन ऐंड एथिक्स', खंड १२, पृष्ठ ५६५-६६।

<sup>१३</sup> एलन, 'कैटेलॉग', मू० पृष्ठ ५१-५२।

<sup>१४</sup> जे० आर० ए० एस०, १९०६, पृष्ठ १०२; आई० ए०, १९११, पृष्ठ २६४।

<sup>१५</sup> के० बी०, पाठक 'कुमारगुप्त, 'दि पेट्रन ऑफ वसुबन्धु', आई० ए०, १९११, पृष्ठ १७० अ०।

(५००-५६१ ई०) नामक भारतीय बौद्ध-धर्म-प्रचारक द्वारा लिखित 'वसुबन्धु की जीवनी'<sup>१४</sup> नामक ग्रन्थ तथा चीनी-यात्री युवान-च्वाङ्ग<sup>१५</sup> द्वारा उल्लिखित कुछ तथ्यों पर निर्भर है।

(१) परमार्थ ने वसुबन्धु का समय भगवान् बुद्ध के निर्वाण के ११०० वर्ष उपरान्त माना है और युवान-च्वाङ्ग ने १००० वर्ष उपरान्त। उनके द्वारा प्रदत्त ये तिथियाँ निर्वाण-सम्बत् की विभिन्न गणना पर आधृत हैं और सम्भवतः मूलतः अभिन्न हैं। इनसे वसुबन्धु का समय पाँचवीं शती ई० निर्धारित होता है।

(२) परमार्थ ने वसुबन्धु को बुद्धमित्र का शिष्य बताया है। इस नाम के एक बौद्ध-भिक्षु का उल्लेख कुमारगुप्त प्रथम के शासनकाल के मकुवार-अभिलेख (४४८-४६ ई०) में हुआ। पाठक महोदय ने उसे वसुबन्धु के गुरु से अभिन्न माना है।<sup>१६</sup>

(३) परमार्थ के अनुसार वसुबन्धु विक्रमादित्य और बालादित्य के शासनकाल में हुए। उसने लिखा है कि अयोध्यानरेश विक्रमादित्य पहले साख्यदर्शन को मानते थे, लेकिन वसुबन्धु ने अपने ग्रन्थ 'परमार्थसप्ततिका' में साख्याचार्य विन्ध्यवास की सफल आलोचना करके उनकी सद्धर्म में रुचि उत्पन्न की। यहाँ तक कि विक्रमादित्य ने अपने युवराज बालादित्य की शिक्षा का भार भी उन्हींको सौंप दिया था। विक्रमादित्य की मृत्यूपरान्त बालादित्य और राजमाता ने वसुबन्धु को (जो इस बीच में अपनी जन्मभूमि लौट गये थे) अयोध्या बुलाया और राजसरक्षण प्रदान किया। वही अस्सी वर्ष की आयु में उनकी मृत्यु हुई। ताकाकुसु आदि का कहना है कि परमार्थ द्वारा उल्लिखित ये नरेश स्पष्टतः पाँचवीं शती ई० में रखे जाने चाहिए।<sup>१७</sup>

चौथी शती विषयक मत—वसुबन्धु को पाँचवीं शती ई० में आविर्भूत माननेवाले विद्वानों की ये युक्तियाँ काफी सबल लगती हैं, लेकिन जो विद्वान् उन्हें चौथी शती ई० में रखते हैं, उनके समवेत-रूपेण रखे गए निम्नलिखित तर्क भी उपेक्षणीय नहीं कहे जा सकते —

(१) यह सही है कि परमार्थ और युवान-च्वाङ्ग ने वसुबन्धु को पाँचवीं शती में रखा है, लेकिन बौद्ध-साहित्य में निर्वाण के ६०० वर्ष के उपरान्त उनकी सर्वाधिक मान्य तिथि रही है। स्वयं परमार्थ भी वसुबन्धु की इस तिथि को मानते थे, यह क्युई-ची और हुई-शियाग (७वीं शती ई०) नामक प्राचीन चीनी-लेखकों ने उसके ग्रन्थों को उद्धृत करते समय लिखा है। युवान-च्वाङ्ग के अनुयायी

<sup>१४</sup> जे० आर० ए० एस०, १६०५, पृष्ठ ४४-५३।

<sup>१५</sup> वाट्स, टा० 'ऑन युवान-च्वाङ्गस ट्रेविल्स इन इण्डिया', खण्ड १, पृष्ठ २१० अ०, खण्ड २ पृष्ठ ३५५ अ०।

<sup>१६</sup> के० बी० पाठक, 'ऑन बुद्धमित्र, दि टीचर ऑव वसुबन्धु', आई० ए०, १९१२, पृष्ठ २४४।

<sup>१७</sup> परमार्थ द्वारा उल्लिखित विक्रमादित्य और बालादित्य को ताकाकुसु, बोगीहारा, पाठक और फ्राउवलनर ने क्रमशः स्कन्दगुप्त और नरसिंहगुप्त बालादित्य माना है, एलेन और बी० पी० सिन्हा (डिक्लाइन ऑव दि किंग्डम ऑव मगध, पृष्ठ ८१) ने पुरुगुप्त और नरसिंहगुप्त बालादित्य, हरप्रसाद शास्त्री (जे० आर० ए० एस० बी०, १९०५ पृष्ठ २५३) ने चन्द्रगुप्त द्वितीय और कुमारगुप्त प्रथम तथा डी० आर० भण्डारकर (आई० ए०, ४१, पृष्ठ १ अ०) ने और आर० एन० सालेतोर (लाइफ़ इन दि गुप्त एज, पृष्ठ २८) ने चन्द्रगुप्त द्वितीय और गोविन्दगुप्त।

भी इस तिथि को ही अधिक विश्वसनीय मानते थे। इसके स्वीकार करने से वसुबन्धु का समय चौथी शती ई० निर्धारित होता है।

(२) वसुबन्धु का समय कुमारजीव नामक भारतीय विद्वान् से, जो ३८५ ई० में चीन पहुँचे थे, पहले माना जाना चाहिए। इसके कई कारण हैं। एक, चीनी-ग्रन्थों में कुमारजीव का एक कथन सुरक्षित है जिसके अनुसार उनकी युवावस्था (लगभग ३६० ई०) में उनके गुरु सूर्यसोम ने उनसे वसुबन्धु के एक ग्रन्थ का अध्ययन करने का आग्रह किया था। दूसरे, चिंग मायि द्वारा ६६४-६५ ई० में तैयार की गई बौद्ध-ग्रन्थ-सूची में कुमारजीव द्वारा लिखित 'वसुबन्धु की जीवनी' का उल्लेख हुआ है। यह जीवनी आजकल अनुपलब्ध है। ताकाकुसु ने इसके अस्तित्व में शका प्रकट की है, परन्तु इसका कारण नहीं बताया है। तीसरे, 'तत्त्वसिद्धिशास्त्र' के लेखक हरिवर्मन के ग्रन्थ का कुमारजीव ने चीनी भाषा में अनुवाद किया था। जबकि हरिवर्मन की तिथि ८६० निर्वाण-सम्बत् है, इसलिए वसुबन्धु-को जिनकी तिथि ६०० निर्वाण-सम्बत् मानी गई है, हरिवर्मन के समय और कुमारजीव के पूर्व रखना होगा। चौथे, कुमारजीव द्वारा स्वयं वसुबन्धु प्रणीत दो ग्रन्थों—'शतशास्त्रटीका' और 'बोधिचित्तोत्पादनशास्त्र'—के चीनी भाषा में किये गये अनुवाद सुरक्षित हैं। मेक्डॉनल ने इस तथ्य को वसुबन्धु की तिथि के लिए निर्णायक माना है।

(३) एक बौद्ध अनुश्रुति के अनुसार धर्मरक्ष नामक विद्वान् ने वसुबन्धु के अग्रज असंग द्वारा रचित 'बोधिसत्त्वभूमि' ग्रन्थ का ४१३-३१ ई० में अनुवाद किया था।

(४) बोधिरुचि नामक भारतीय बौद्ध विद्वान् ने, जो ५०८ ई० में चीन पहुँचे, वसुबन्धु-कृत 'वज्रच्छेदिकाप्रज्ञापारमिताशास्त्र' की टीका को ५३५ ई० में चीनी भाषा में अनूदित किया था। इसमें उसने वसुबन्धु की तिथि ५३५ ई० से २०० वर्ष पूर्व अर्थात् ३३५ ई० बताई है।

(५) परमार्थ ने 'वसुबन्धु' की जीवनी लिखने के अतिरिक्त वसुबन्धु के शिष्य दिङ्नाग, दिङ्नाग के शिष्य शकरस्वामी एवं साध्याचार्य ईश्वरकृष्ण (जो सम्भवतः दिङ्नाग के समकालीन थे और जिनकी 'कारिका' पर उस समय तक एक प्रामाणिक टीका भी लिखी जा चुकी थी) के ग्रन्थों का भी चीनी भाषा में अनुवाद किया था। परमार्थ ५४६ ई० में चीन पहुँचे थे। अब अगर हम यह माने कि वसुबन्धु की मृत्यु ५०० ई० या इसके कुछ पूर्व हुई तो फिर स्वीकृत करना होगा कि उपर्युक्त सब विद्वानों ने, जो उनसे परवर्ती थे, अपने ग्रन्थों की रचना और ख्याति का अर्जन ५०-६० वर्ष में ही कर लिया था। यह स्पष्टतः असम्भव है।

(६) सारमति नामक बौद्ध विद्वान् के 'महायानावतार' नामक ग्रन्थ में, जिसका चीनी भाषा में अनुवाद ४३७-३६ ई० में हुआ, वसुबन्धु के अग्रज असंग के ग्रन्थ 'महायानसूत्रालंकार' को उद्धृत किया गया है।

(७) तिब्बती अनुश्रुतियों के अनुसार वसुबन्धु और तिब्बतीनरेश ल्हा-थो-यो-री (मृ० ३७१ ई०) समकालीन थे।

**प्राउबाल्नर का मत**—उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि वसुबन्धु की तिथि-विषयक उपर्युक्त दोनों मतों के पक्ष में काफी सबल युक्तियाँ दी जा सकती हैं। इसका कारण सम्भवतः वसुबन्धु नाम के दो बौद्ध विद्वानों का, जो क्रमशः चौथी और पाँचवीं शती ई० में आविर्भूत हुए, अभिन्न मान लिया

जाना है। इस सम्भावना की ओर किमूर<sup>२०</sup>, कीथ,<sup>२१</sup> पूसे<sup>२२</sup> तथा शेरबास्की<sup>२३</sup> जैसे कुछ विद्वानों का ध्यान पहले ही गया था। वसुबन्धु कृत 'अभिधर्मकोश' के टीकाकार यशोमित्र का (जो परमार्थ के कनीयस् समकालीन थे) यह स्पष्टतः कहना कि 'अभिधर्मकोश' के रचयिता वसुबन्धु के पहले भी वसुबन्धु नाम के एक और विद्वान् हो चुके हैं<sup>२४</sup>, एव प्राचीन चीनी-बौद्ध-साहित्य में परमार्थ द्वारा लिखित 'वसुबन्धु की जीवनी' के अतिरिक्त वसुबन्धु नामक भारतीय विद्वान् के अन्य प्रकृत्या भिन्न जीवन-चरित विद्यमान होना इस सम्भावना को पर्याप्त आधार प्रदान करते हैं।<sup>२५</sup> हाल ही में फ्राउवाल्लर ने परमार्थ द्वारा लिखित 'जीवनी' पर इस दृष्टि से विचार करके यह लगभग निष्पत्ति रूप से सिद्ध कर दिया है कि इसे विभिन्न स्रोतों से ली गई सामग्री की सहायता से सम्भवतः कई व्यक्तियों ने विभिन्न समय में लिखा था।<sup>२६</sup> उन्होंने सब ज्ञात तथ्यों का अत्युत्कृष्ट विश्लेषण करके निष्कर्ष निकाला है कि असग के अनुज वसुबन्धु (३२०-८० ई०) 'अभिधर्मकोश' के रचयिता वसुबन्धु (४४०-८० ई०) से भिन्न थे। असग के अनुज अथवा बृद्ध वसुबन्धु का जन्म पुरुषुर (पेशावर) में एक ब्राह्मण परिवार में हुआ था। वह पहले सर्वास्तिवादी थे, बाद में असग के प्रभाव से योगाचार सम्प्रदाय में श्रद्धा रखने लगे। कनीयस् वसुबन्धु के जन्मस्थान और परिवार विषयक तथ्य अज्ञात हैं। वह स्थविर बुद्धिमित्र के शिष्य थे। उन्होंने 'अभिधर्मकोश' नामक सुप्रसिद्ध ग्रन्थ का प्रणयन किया था। उनके सरक्षक स्कन्दगुप्त विक्रमादित्य (४५५-६७ ई०) और नरसिंहगुप्त बालादित्य प्रथम (४६७-७३ ई०) थे। उनकी अस्सी वर्ष की आयु में अयोध्या में मृत्यु हुई थी। परमार्थ अथवा उसके शिष्यों ने गलती से इन दोनों वसुबन्धुओं को अभिन्न मान लिया, जिससे उनका तिथिविषयक यह भ्रम उत्पन्न हो गया है।

### वसुबन्धु का संरक्षक सम्राट्

**वामन का साक्ष्य**—फ्राउवाल्लर का उपर्युक्त विश्लेषण हमें सही प्रतीत होता है; क्योंकि इससे वसुबन्धु की तिथि विषयक परस्पर विरुद्ध प्रतीत होनेवाले लगभग सभी साक्ष्य सगत हो जाते हैं। लेकिन वसुबन्धु के संरक्षक सम्राट् का अभिज्ञान स्थिर करते समय उनका वामन के साक्ष्य को स्वीकृति न देना सुचिन्तित नहीं जान पड़ता। वामन (लगभग ८०० ई०) कश्मीर-नरेश जयापीड की राजसभा में थे। उन्होंने अपने ग्रन्थ 'कव्यालंकार-सूत्रवृत्ति' में एक प्राचीन, सम्भवतः गुप्तकालीन, कृति से एक श्लोक उद्धृत किया है जिसका अर्थ है 'यह चन्द्रगुप्त का युवक पुत्र चन्द्रप्रकाश जो विद्वानों का आश्रय है और अब राजा हो गया है, अपने परिश्रम में सफलीभूत हुआ।' इसके आगे उसने एक टिप्पणी दी है जिसके अनुसार इस श्लोक में 'आश्रयः कृतधिया' यह विशेषण साभिप्राय है, क्योंकि वसुबन्धु

<sup>२०</sup> विंटरनिट्ज (पृष्ठ ३५५, पाद टिप्पणी ६) द्वारा उद्धृत।

<sup>२१</sup> कीथ, ए० बी०, 'बुद्धिस्ट फिलासफी इन इण्डिया एण्ड सीलोन', पृष्ठ १५६ अ०।

<sup>२२</sup> विंटरनिट्ज द्वारा उद्धृत।

<sup>२३</sup> शेरबास्की, टी०, 'बुद्धिस्ट लॉजिक', १, पृष्ठ ३१ अ०।

<sup>२४</sup> शेरबास्की, टी०, 'दि सेन्ट्रल कन्स्पेक्शन ऑफ बुद्धिज्म', पृष्ठ २, पा० टि०, २; ई०, फ्राउवाल्लर, वही, पृष्ठ २१ अ०।

<sup>२५</sup> फ्राउवाल्लर, वही, पृष्ठ ४७।

<sup>२६</sup> वही, पृष्ठ १४ अ०।

चन्द्रप्रकाश के सचिव<sup>१०</sup> थे। इससे स्पष्ट है कि वामन के अनुसार वसुबन्धु का सरक्षक चन्द्रगुप्त का पुत्र चन्द्रप्रकाश था।<sup>११</sup> प्रश्न उत्पन्न होता है कि यह चन्द्रगुप्त कौन था—चन्द्रगुप्त प्रथम अथवा चन्द्रगुप्त द्वितीय? पाठक महोदय ने उसे चन्द्रगुप्त द्वितीय और चन्द्रप्रकाश को कुमारगुप्त प्रथम माना है और परमार्थ द्वारा उल्लिखित विक्रमादित्य और बालादित्य को क्रमशः स्कन्दगुप्त और नरसिंहगुप्त बालादित्य। इसके विपरीत स्मिथ महोदय, जो वसुबन्धु का समय चौथी शती ई० मानते थे, यह विश्वास करते थे कि वामन द्वारा उल्लिखित नरेशों को क्रमशः चन्द्रगुप्त प्रथम और समुद्रगुप्त मानना चाहिए। और क्योंकि वह एक ही वसुबन्धु के अस्तित्व में श्रद्धा रखते थे, इसलिए उनकी यह भी मान्यता थी कि परमार्थ के विक्रमादित्य और बालादित्य का तादात्म्य भी चन्द्रगुप्त प्रथम और समुद्रगुप्त से ही स्थापित किया जाना चाहिए। फ्राउवलनर को ये दोनों सुझाव अस्वीकार्य हैं। वे कनीयस् वसुबन्धु को पाँचवीं शती में रखकर उसका सरक्षक स्कन्दगुप्त और नरसिंहगुप्त को तो मानते हैं, परन्तु वामन के साक्ष्य को सर्वथा अमान्य ठहराते हैं। उनके लिए कौव्यशास्त्र के लेखक वामन के साक्ष्य को 'वसुबन्धु की जीवनी' के लेखक परमार्थ के साक्ष्य की तुलना में महत्वहीन मानना और इसलिए चन्द्रप्रकाश को वसुबन्धु कनीयस् से सर्वथा असम्बद्ध मानना उचित ही है। उनका यह कहना भी बुद्धिगम्य है कि वामन द्वारा उल्लिखित नरेशों को चन्द्रगुप्त द्वितीय और कुमारगुप्त प्रथम भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि उस अवस्था में स्वीकृत करना होगा कि वसुबन्धु प्रथम की युवावस्था में, उसके सम्राट् बनते ही, उसके सचिव हो गए थे और नरसिंहगुप्त बालादित्य प्रथम के शासनकाल तक गुप्त-सरक्षण का उपभोग करते रहे। यह पूर्णतः अकल्पनीय है। लेकिन फ्राउवलनर महाशय की यह घोषणा कि वामन का साक्ष्य सर्वथा त्याज्य है और इसके आधार पर वृद्ध वसुबन्धु को भी समुद्रगुप्त का सचिव नहीं माना जा सकता, युक्तिसंगत नहीं कही जा सकती।

**परमार्थ का साक्ष्य**—फ्राउवलनर ने अपनी इस घोषणा के पक्ष में केवल एक बात कही है, और वह यह कि वृद्ध वसुबन्धु का किसी गुप्त-सम्राट् से सम्बन्ध था, यह बात किसी अन्य स्रोत से ज्ञात नहीं होती। यहाँ यह स्मरणीय है कि वसुबन्धु का गुप्त-सम्राट् से सम्बन्ध निर्देशित करनेवाले केवल तीन स्रोत हैं—परमार्थ, युवान-च्वाङ्ग् और वामन। इनमें वामन का साक्ष्य तो विचाराधीन है ही। शेष दो में परमार्थ का साक्ष्य, जैसा कि देखा जा चुका है, कनीयस् वसुबन्धु के सम्बन्ध में है। लेकिन इसमें वृद्ध वसुबन्धु के सरक्षक का नाम उल्लिखित न होने का कारण वृद्ध वसुबन्धु को किसी सम्राट् का निश्चयतः सरक्षण न मिलना नहीं, वरन् दोनों वसुबन्धुओं के जीवन-वृत्तान्तों का घुलमिल जाना है। जैसा कि फ्राउवलनर ने स्वयं प्रदर्शित किया है, परमार्थ के ग्रन्थ में जहाँ वसुबन्धु की जन्मभूमि और

<sup>१०</sup> साभिप्रायत्वं यथा—

‘सो यं सम्प्रति चन्द्रगुप्ततनयश्चन्द्रप्रकाशो युवा ।

जातो भूपतिराश्रयः कृतधियां दिष्ट्या कृतार्थश्रमः ॥’

आश्रयः कृतधियामित्यस्य च वसुबन्धु साविध्योपक्षेपपरत्वात्साभिप्रायत्वम् ॥

—काव्यालंकारसूत्रवृत्ति ३।२।२।

<sup>११</sup> हरप्रसाद शास्त्री, रंगा स्वामी सरस्वती, नरसिंह चर्यर तथा क्षे० च० चट्टोपाध्याय का कहना है कि वामन ने वसुबन्धु का नहीं, ‘वसुबन्धु’ का उल्लेख किया है। लेकिन पाठक, होनोले, स्मिथ तथा एलन ने ‘वसुबन्धु’ पाठ को ही मान्यता दी है। फ्राउवलनर ने भी इस पाठ को सत्य के निकटतर माना है।

माता-पिता आदि का उल्लेख है वहाँ वृद्ध वसुबन्धु विषयक तथ्य मिलते हैं और जहाँ उसके तत्कालीन सम्राट् से सम्बन्ध का वर्णन है वहाँ कनीयस् वसुबन्धु-विषयक तथ्य । इसलिए उसमें एक ओर कनीयस् वसुबन्धु के माता-पिता के नाम अनुलिखित रह जाते हैं तो दूसरी ओर वृद्ध वसुबन्धु के सर्वथा सम्भव सरक्षक का नाम आने से रह गया है । इस दृष्टि से विचार करने पर फाउवालनर का यह कथन कि किसी साक्ष्य से वृद्ध वसुबन्धु और गुप्त-सम्राट् का सम्बन्ध संकेतित नहीं है, कम से कम परमार्थ के सम्बन्ध में निस्सार हो जाता है ।

**युवान-च्वाड् का साक्ष्य**—युवान-च्वाड् के अनुसार वसुबन्धु के समय श्रावस्ती-नरेश विक्रमादित्य-का शासन था जिसने हाल ही में 'भारतो' पर विजय प्राप्त करके ५ लाख सुवर्ण-मुद्राएँ दान दी थी । उसने वसुबन्धु की अनुपस्थिति में अन्यायपूर्वक उसके गुरु मनोरथ को एक शास्त्रार्थ में पराजित घोषित करवा दिया था । इस घटना का विवरण वसुबन्धु के पास भेजकर मनोरथ मृत्यु को प्राप्त हुए । इसके कुछ समय उपरान्त ही विक्रमादित्य ने अपना साम्राज्य खो दिया और एक ऐसा व्यक्ति राजा बना जो विद्वानों का आदर करता था । वसुबन्धु ने उससे आग्रह करके मनोरथ के विरोधियों को शास्त्रार्थ के लिए बुलवाया जिसमें वे सब पराजित हो गए । युवान-च्वाड् द्वारा विक्रमादित्य-विषयक प्रदत्त ये तथ्य परमार्थ द्वारा प्रदत्त तथ्यों से भिन्न हैं और स्कन्दगुप्त से अधिक समुद्रगुप्त पर लागू होते हैं । उदाहरणार्थ, 'उसकी 'भारतो' पर विजय का उल्लेख अनायास समुद्रगुप्त का स्मरण दिलानेवाला है । इसी प्रकार, उसके द्वारा सुवर्ण-मुद्राएँ दान दिये जाने का उल्लेख गुप्त-अभिलेखों के इस कथन से मिलता है कि समुद्रगुप्त ने करोड़ों सुवर्ण-मुद्राएँ दान दी थी ।<sup>२९</sup> स्कन्दगुप्त को तो इतनी विपत्तियों का सामना करना पड़ा था कि उसके शासनकाल में गुप्त-मुद्राओं का स्तर ही गिर गया ।<sup>३०</sup> युवान-च्वाड् का यह कथन भी कि 'इसके कुछ समय बाद ही विक्रमादित्य ने अपना साम्राज्य खो दिया और एक ऐसा व्यक्ति राजा बना जो विद्वानों का आदर करता था, समुद्रगुप्त की मृत्यूपरान्त रामगुप्त के शासनकाल में गुप्तों की शक्ति द्वारा पराजय और बाद चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य के राज्यारोहण से साम्य रखता है, स्कन्दगुप्त की मृत्यूपरान्त बालादित्य के राज्यारोहण के साथ नहीं ।<sup>३१</sup> यहाँ यह स्मरणीय है कि युवान-च्वाड् ने बालादित्य का, जिसका उसने अनेकत्र उल्लेख किया है, वसुबन्धु के सबंध में कहीं नाम तक नहीं लिया है ।

इस पृष्ठभूमि में विचार करने पर यह तथ्य कि, समुद्रगुप्त ने 'श्रीविक्रमः' विरुद्ध भी धारण किया था, अत्यन्त महत्वपूर्ण हो जाता है और यह बात निर्विवाद लगने लगती है कि

(शेषांश पृष्ठ १०० पर)

<sup>२९</sup> समुद्रगुप्त के लिए 'न्यायागतानेक-गो-हिरण्य-कोटि-प्रदस्य'—पद का प्रयोग उसके अपने गया और नालन्दा अभिलेखों में तथा उसके उत्तराधिकारियों के अनेक अभिलेखों में हुआ है । उसके एरण अभिलेख में भी कहा गया है कि उसने सुवर्ण-दान में पृथु, राघव और अन्य नरेशों को मात कर दिया था ।

<sup>३०</sup> प्रारम्भिक गुप्त-सम्राटों की मुद्राओं में शुद्ध सुवर्ण सामान्यतः ६० प्रतिशत मिलता है और स्कन्दगुप्त की मुद्राओं में ७८ प्रतिशत; देखिये—अल्तेकर, 'क्वायनेज' पृष्ठ २४१ ।

<sup>३१</sup> फाउवालनर ने युवान-च्वाड् के इस कथन को स्कन्दगुप्त पर लागू करने के लिए मान लिया है कि उसे अपने शासन-काल के अन्त में हूणों के विरुद्ध युद्ध करना पड़ा था (फाउवालनर, वही, पृष्ठ ३१, पा० टि० १) परन्तु यह पूर्णतः निराधार कल्पना है । देखिये—बी० पी०, सिनहा, डिक्लाइन ऑव दि किंग्डम ऑव मगध, पृष्ठ ५६ ।



## मध्ययुगीन भारतीय समाज

डॉ० वासुदेव उपाध्याय

भारत के प्राचीन समाज का इतिहास वैदिक युग से ही उषलब्ध होता है, परन्तु स्मृति-ग्रन्थों में सामाजिक संस्थाओं का अधिक वर्णन किया गया है। मध्ययुग का भारतीय समाज अपनी एक विशेषता रखता है जिसकी जानकारी हमें अभिलेखों से पर्याप्त रूप में होती है। स्मृतियों में वर्णित समाज की रूपरेखा का चित्रण प्रशस्तिकारों ने पूर्ण रीति से किया है। यद्यपि वह प्रासंगिक है, किन्तु सामाजिक इतिहास की उपलब्धि अभिलेखों के आधार पर (साहित्य के अतिरिक्त) समुचित रूप से हो जाती है। मध्ययुगीन भारतीय समाज का जो वर्णन प्रशस्तियों अथवा ताम्रपत्रों में निहित है, वही किसी न किसी रूप में आज भी वर्तमान है। भारत के उन्नयन तथा गौरवमय जीवन का बहुत कुछ श्रेय वर्णाश्रम नामक संस्था को है। भारतीय अभिलेखों का उद्देश्य वर्णाश्रम का विवरण उपस्थित करना नहीं था, तथापि शासन अथवा दान के प्रसंग में वर्ण के नाम उल्लिखित मिलते हैं। मौर्य-युग से गुप्त-काल तक किसी वर्ण का नाम लेखों में विशेष प्रसंग को लेकर आया है। अशोक के तीसरे, चौथे तथा आठवें प्रधान शिलालेखों में यह विचार व्यक्त किया गया है कि ब्राह्मण का दर्शन तथा उन्हें दान देना श्रेयस्कर है (वाम्हण-समणान साधुदान; वाम्हण-समणान दसणे च दाने)। इसी प्रकार द्वितीय शताब्दी के क्षत्रप अभिलेख में 'ब्राह्मणेभ्यः षोडश ग्रामदान' (नासिक गुहालेख) वाक्य स्पष्टतया ब्राह्मण को दानग्राही के रूप में वर्णित करता है। महाक्षत्रप रुद्रदामन के जूनागढ़ शिलालेख में यौधेय गण को क्षत्रियों में शौर्य से उपेत माना गया है। इसी प्रकार गुहाकालीन इन्दौर के ताम्रपत्र में ब्राह्मण को दान देते समय क्षत्रियवशी दाता अचलवर्म एवं भृकुण्ठ सिंह के नाम उल्लिखित हैं। इस कथन का तात्पर्य यह है कि वर्णों की चर्चा लेखों में यदा कदा किसी प्रसंग में की जाती थी।

गुप्तयुग के पश्चात् बौद्धों के कारण वर्णाश्रम में शिथिलता आने लगी। इसी संस्था के आधार पर हिन्दू-समाज अवलम्बित था। सम्भवतः समाज की स्थिति बनाए रखने के निमित्त पूर्व मध्ययुग से शासकों का यह कर्तव्य निश्चित किया गया कि वे वर्णाश्रम-संस्था को नष्ट होने से बचावे। साहित्य के अध्ययन से ऐसे विचार का निर्देश नहीं मिलता, किन्तु मध्ययुग के अभिलेखों का परीक्षण शासकों के कार्य तथा कर्तव्य पर प्रकाश डालता है। वैदिक धर्मानुयायी अथवा बौद्ध धर्मावलम्बी नरेश इस संस्था को सबल बनाने एवं समाज को समुचित रूप से स्थिर रखने के निमित्त प्रयत्नशील थे। लेखों के अध्ययन से यह स्पष्ट प्रकट होता है कि शासकगण वर्णाश्रमधर्म की रक्षा करना अपना कर्तव्य समझते थे।

### वर्णाश्रमधर्म

सातवीं शती से लेकर बारहवीं शती तक के अभिलेखों, मुहरों अथवा दानपत्रों में ऐसी चर्चा मिलती है जिसका स्पष्टीकरण निम्नलिखित कुछ उदाहरणों से हो जाता है। परिव्राजक नरेश के खोह (मध्यभारत का भूभाग) के ताम्रपत्र में 'वर्णाश्रमधर्मस्थापननिरतेन' का उल्लेख है (कारपस इन्कृप्शन

इण्डिकेरम्, ३, पृ० ११४) । हर्षवर्धन के पिता प्रभाकरवर्धन के समक्ष भी यही समस्या थी जिसका आभास बासखेरा के ताम्रपत्र में उल्लिखित वाक्य से 'वर्णाश्रमव्यवस्थापनप्रवृत्त' मिल जाता है (एपिग्राफिया इण्डिका ४, पृ० २१०) । मौखरिनरेश अवन्तिवर्मन के लिए इन्ही शब्दों का प्रयोग मिलता है (ए० इ० २७, पृ० ६४) । सातवीं शती के कामरूप (असम प्रदेश) के नरेश भास्करवर्मन के लेख से प्रकट होता है कि राजा वर्णाश्रम सस्था को सुव्यवस्थित रखने में दत्तचित होकर लगा रहा ('आवकीर्णं वर्णाश्रमधर्मप्रविभागाय निर्मितो'—निधानपुर ताम्रपत्र, ए० इ० १२, पृ० १७५) । उसी प्रदेश के राजा इन्द्रपाल ने इस सस्था की मर्यादा स्थिर रखने का प्रयत्न किया था ('सम्यक् विभक्त चतुराश्रमवर्णधर्मा'—गोहाटी ताम्रपत्र, ज० ए० सो० व १८६७, पृ० १२५) । समाज को विघटन से बचाने के प्रश्न को मध्ययुगीन शासक पूर्ण रीति से समझते थे और उसके दुष्परिणाम का भी अनुमान लगा लिया था । यही कारण था कि बौद्धधर्मानुयायी पालवशी नरेश वर्णाश्रम को सुव्यवस्थित रखने में प्रयत्नशील थे । वे आर्यधर्म के प्रकाश से प्रकाशित हो उठे थे । 'मर्यादा परिपालनैकनिरत' वाक्य का प्रयोग पाल-नरेशों के लिए किया गया था (बानगढ का लेख—ए० इ० १४, पृ० ३२६) । धर्मपाल ने भी इसके महत्त्व को समझा तथा समस्त वर्णों को अपनी सीमा में रहने के लिए बाधित किया ('वर्णानाम् प्रतिष्ठापयता स्वधर्म'—इ० ए० २१, पृ० २५५) । इसी वंश के राजा विग्रहपाल तृतीय को 'चारो वर्णों का रक्षक कहा गया है ('चातुर्वर्ण्यसमाश्रय'—वही पृ० ६६) । सम्भवतः भारत के पूर्वी भाग में तद्वयान के प्रचुर प्रसार से शासकगण सतर्क थे और उन्हें 'वर्णाश्रमपरमोपासक' के विशेषण से विभूषित किया गया था । इससे यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि प्रजा को वर्णाश्रमधर्म पालन करने के निमित्त विवश किया जाता था । मध्ययुग में उत्तरी भारत पर बाहरी आक्रमण हो रहे थे, अतएव तत्कालीन स्मृतिकारों ने भी समाज की एकरूपता को स्थिर रखने के लिए नियम तैयार किये । उनके उल्लघन तथा विघटनकारी प्रवृत्तियों को रोकने का राजाओं ने प्रयत्न किया जिसका उल्लेख ऊपर किया जा चुका है ।

मध्ययुग के अभिलेखों का अध्ययन एक बात को स्पष्ट कर देता है कि ब्राह्मणसमूह की विभिन्न उपजातियाँ स्थानविशेष से सम्बन्धित होने के कारण क्षेत्रीय नाम से प्रसिद्ध हुईं । पञ्चगौड ब्राह्मणों के विभिन्न नामकरण उसी आधार पर किये गये और यही कारण है कि कान्यकुब्ज, सरस्वती का भूभाग, उत्कल, मिथिला तथा गौड़ (उत्तरी बंगाल) प्रदेशों के निवासी होने के कारण ब्राह्मण पाँच नाम से प्रसिद्ध हुए । इनके स्थानान्तरित होने पर भी प्रशस्तिकारों ने उन्हें उसी नाम से उल्लिखित किया है । गहड़वाल नरेश गोविन्दचन्द्र देव के पालिलेख में सरयूवारा अथवा सरयूपारा (उत्तर प्रदेश का उत्तर-पूर्वी भाग) नामक भूभाग का वर्णन आता है ('गोविन्दचन्द्र देवो विजयी सरयूवारा'—ए० इ० ५, पृ० ११४) जिस भाग के ब्राह्मण सरयूपारी नाम से प्रसिद्ध हुए । यद्यपि सरयूपारी ब्राह्मण पञ्चगौड के अन्तर्गत माने जाते हैं, किन्तु इनका नामकरण पालि-अभिलेख से स्पष्ट विदित हो जाता है और इसकी सार्थकता प्रकट होती है ।

मध्ययुगीन अभिलेख में मग नामक ब्राह्मणवर्ग का नामोल्लेख मिलता है । गया (बिहार प्रदेश) जिले के गोविन्दपुर प्रशस्ति में मग (शाकद्वीपी ब्राह्मण) का विस्तृत विवरण उपलब्ध होता है जिनके सूर्य के पुजारी होने की चर्चा भविष्यपुराण में मिलती है । लेकिन गोविन्दपुर का लेख मग ब्राह्मण का पूर्व सम्बन्ध शाकद्वीप से बतलाता है जिससे शाकद्वीपी नाम की सार्थकता प्रकाशित होती है—'शाकद्वीपस्य दुग्धाम्बुनिधि बलयितो यत्र विप्रे मगाख्या ।' (ए० इ०, भाग २, पृ० ३३३) ।

मध्ययुग के लेखों में ब्राह्मणों के वर्गीकरण का प्रश्न अत्यन्त सरलता से सुलझाया गया है। बारहवीं शती के लेख में पाँच सौ दान लेनेवाले ब्राह्मणों के नाम मिलते हैं जिनका गोत्र भी उल्लिखित है। ('नाना गोत्रेभ्यः पचशतसंख्येभ्यः ब्राह्मणेभ्यः'—चन्द्रावती दानपत्र, विक्रम संवत् ११५०, ए० इ० १४, पृ० २०२-६)। चन्दैलनरेश परमर्दि के सेमरा-अभिलेख में चालीस गोत्र के नाम आते हैं जिनमें आजकल सभी प्रचलित नहीं हैं। काश्यप तथा भारद्वाज गोत्र अधिक लोकप्रिय थे ऐसा प्रकट होता है (ए० इ० ४, पृ० ११५-७)। गोरखपुर (उत्तर-प्रदेश) जिले के कलहा, ताम्रपत्र से भी ऐसी ही सूची उपलब्ध होती है (ए० इ० ७, पृष्ठ ८७)। ब्राह्मणों का दूसरा वर्गीकरण वेद की शाखा से सम्बन्धित है। ब्राह्मण जिस वैदिक शाखा का अध्ययन करता था उसीसे वह प्रसिद्ध था। मालवा के लेख, मध्यदेश के अभिलेख तथा कन्नौज-शासकों के दानपत्रों में माध्यन्दिन, छान्दोग्य, वाज-सनेय, आश्वलायन तथा कौथुम आदि शाखाध्यायी ब्राह्मणों के नाम मिलते हैं। पाल तथा सेनवशी प्रशस्तियों में उल्लिखित वैदिक शाखाओं के आधार पर ब्राह्मण पृथक्-पृथक् वर्णित हैं। अतएव मध्ययुगीन दानपत्रों से ब्राह्मणों की शिक्षा, कार्य तथा उपजातियों के सम्बन्ध में पर्याप्त ज्ञान हो जाता है।

इस युग की प्रधान घटनाओं में ब्राह्मणों के देशान्तर-गमन को प्रमुख स्थान दिया जा सकता है। मध्यदेश यानी कान्यकुब्ज के भाग से शासकों के निमंत्रण पर अथवा आर्थिक संकट के कारण ब्राह्मण बंगाल, मालवा तथा मध्यभारत में निवास करने लगे। 'मध्यदेशविनिर्गताय' वाक्य से हम घटना को व्यक्त किया गया है (ए० इ० भाग ४, १०, ११, १२ १४, १५ आदि)। यही कारण है कि कान्यकुब्ज ब्राह्मण उत्तरी भारत में फैले और वर्तमान समय तक उनके वंशज विभिन्न भागों में निवास कर रहे हैं।

सातवीं शती के पश्चात् प्रशस्तियों में राजपुत्रों का वर्णन आता है जो राजनैतिक परिस्थिति के कारण समाज में अप्रणी हो गए थे। ये प्राचीन क्षत्रियों के वंशज थे तथा अधिक सख्या में एव लम्बी अवधि तक शासक बने रहने के कारण मालवा के समीप का भाग राजपूताना के नाम से विख्यात हुआ। इनकी वीरता और कौशल का विस्तृत विवरण अभिलेखों में पाया जाता है। आजकल की तरह 'राजपट्ट' या 'श्रीपट्ट' (एक प्रकार का तमगा) नामक प्रशसापत्र दिए जाते थे (राजपट्ट उपाजिता श्रीमद् कमलपालेन बुद्ध्या—कमौली दानपत्र, १२वीं शती, ए० इ० ४, पृष्ठ १३१) तथा युद्ध में मृत्यु हो जाने पर उस वीर सैनिक के वंशज को वृत्ति (मृत्युक-वृत्ति) भी दी जाती थी (मृत्युक-वृत्तौ प्रदत्त इति—ए० इ० भा० १६, पृष्ठ २७५)।

#### मध्ययुग की आर्थिक स्थिति

दान के प्रसंग में प्रशस्तिकारों ने आर्थिक विवरण भी उपस्थित किया है। मंदिर-निर्माण तथा प्रतिमा-पूजन के निमित्त धन की आवश्यकता को ध्यान में रखकर विभिन्न वणिक् वर्गों का उल्लेख किया गया है। हाट या मेले के अवसर पर एकत्रित कर (टैक्स) पूजानिमित्त दान में दे दिया जाता था। उसी प्रसंग में अनेक श्रेणियों (वणिकों की सामूहिक संस्था) के कर्तव्य का वर्णन किया गया है (ए० इ० ११, पृष्ठ ६०)। वैश्य-समाज के स्थानीय व्यवसाय, सार्ववाह की क्रिया, सामुद्रिक व्यापार तथा विभिन्न कारोबार का विवरण उस प्रसंग की आवश्यक चर्चा थी। यही कारण है कि वणिक् वर्ग के कार्यों, कर-दान तथा धार्मिक कृत्य का विवेचन हमें लेखों से मिल जाता है (ए० इ० १, ३, ४, २१ आदि)।

मध्ययुग के समाज में कायस्थ नामक एक जातिसमूह की चर्चा मिलती है जो प्रशस्तियों के लेखक के रूप में शासन से सम्बन्धित थे। क्योंकि प्रशस्तियों में 'कायस्थ वंश', 'कायस्थ जातीय' अथवा 'धर्मलेखी' शब्दों का प्रयोग मिलता है, अतएव जाति के रूप में कायस्थ की स्थिति प्रमाणित हो जाती है (ए० इ० १, ४, ११, १५, १६ आदि)। उनके सम्बन्धी में सुन्दर अक्षर तथा ललित ढंग से दानपत्र लिखने की चर्चा की गई है—लिखिता रुचिरा अक्षरा (ए० इ० १, पृष्ठ १२६) एवं स्फुटललितनिवेशैरक्षरैस्ताम्रपट्टम् (ए० इ० भा० १६, पृष्ठ १४)। चन्देल तथा चेदि वंश के लेखों में गौड़-कायस्थ का उल्लेख है जो सुन्दर लिखने के लिए विख्यात थे। वे गौड़ देश (उत्तरी-बंगाल) से निमग्न पाकर आते रहे। आज भी उन्हीं के वंशज गौड़ अथवा करूण-कायस्थ हिन्दू-समाज में प्रतिष्ठित हैं। इसके अतिरिक्त पचम वर्ण अन्त्यज (चाण्डाल) तथा कुछ आदिम निवासी धीरू, भिल्ल, सबर तथा पुलिन्द के नाम अभिलेखों में यत्र-तत्र उल्लिखित हैं। तात्पर्य यह है कि मध्ययुग की जातियों का स्वरूप, उपजातियों का विभेद तथा कार्यशैली आज भी हमें स्पष्टतया विदित हो जाती है।

मध्ययुगीन लेख प्रधानतया दान-पत्र के रूप में अंकित किये गये थे, अतः उसी प्रसंग में समाज के विभिन्न पहलू पर आकस्मिक चर्चा मिलती है। स्मृतियों में काल, देश एवं पात्र का विवेचन दान के लिए परमावश्यक समझा गया है, इस कारण दानपत्र में पात्र-सम्बन्धी विचार अधिकतर मिलता है। दानग्राही ब्राह्मण की योग्यता, शिक्षा-दीक्षा आदि पर विचार करते समय वैदिक तथा वेदाङ्ग शिक्षा का विवेचन किया गया है। अतएव प्रासंगिक रूप से चारो आश्रमों के निर्दिष्ट कार्यों का भी वर्णन है। ब्रह्मचारी तथा यति-समाज भिक्षा माँगकर जीवित रहते थे, गृहस्थ दान देकर तथा राजा युवराज को राज्य समर्पित कर निजी कर्तव्यों का पालन करते रहे। अन्तिम दो आश्रमों का अत्यन्त सुन्दर वर्णन अभिलेखों में मिलता है। स्वर्ण-प्राप्ति के लिए राजा राज्य त्यागकर पुण्यक्षेत्र में निवास करता था तथा अनशन या नदी में प्रवेश कर भौतिक शरीर का अन्त कर देता (अन्ते चातशन कृत्वा स्वर्गलोकं समागत—ए० इ० १३, पृष्ठ २६२, अम्भसीव करीषान्नौ मग्न स पुष्पपूजित—का० इ० ३, पृष्ठ ४२)। आश्चर्य की बात है कि सन्यासी (कौपिनधारी) मध्ययुग में मदिरों के प्रबन्धक भी हो गए थे। यही कारण है कि वर्तमान समय में भी मठाधीश उसी वेशभूषा में रहकर सन्यासी का जीवन व्यतीत करते दृष्टिगोचर होते हैं।

### संस्कार

जहाँ तक सामाजिक संस्कारों का प्रश्न है, दानपत्र मौन है। लेकिन गहड़वाल लेखों में जातकर्म तथा नामकरण संस्कार सम्पन्न करते समय जयचन्द्र ने दान दिया था (ए० इ० ४, पृ० १२०-६), ऐसा उल्लेख आया है। इसी प्रकार कलचुरि राजा कर्णदेव द्वारा पिता का वार्षिक श्राद्ध (साम्बत्सरिक पार्वणि श्राद्धे) करने का वर्णन लेखों में मिलता है। पुराने समय से ही राजघरानों में बहु-पत्नी व्रत की प्रणाली प्रचलित थी। शासक एकसाथ कई स्त्रियों से विवाह कर लेता था। मध्ययुग में यह परिपाटी अप्रिय न हो सकी और यहाँ तक कि चेदिनरेश गागेयदेव ने डेढ़ सौ स्त्रियों से विवाह किया था (सार्धशतेन गृहिणी—ए० इ० १२, पृष्ठ २०६)। दो-चार पत्नियों की कथा सामान्य थी।

### स्त्रियों की दशा

प्रशस्तिकारों ने राजमहिषी अथवा सामान्य स्त्रियों के चाल, व्यवहार, रहन-सहन आदि का भी

विवरण यदा-कदा उपस्थित किया है। प्रतिहारनरेश महेन्द्रपाल की पहेवा-प्रशस्ति में व्यङ्ग्य रूप से कहा गया है कि राजा के सामंतों द्वारा शत्रुओं की पत्नियों के केश सीधे कर दिए गए हैं। अर्थात् विधवा होने से केश-ग्रंथि तथा-शृंगार का अभाव है (ए० इ० १, पृष्ठ २४६)। इसी प्रकार चन्देल-लेख में वर्णन है कि राजा ने शत्रु-वाराङ्गनाओं की सिन्दूररहित कर दिया था तथा अजन के प्रयोग से उन्हें विमुख कर दिया (वही, पृष्ठ १२६)।

### भोजन और पेय

इस प्रसंग में यह कहना अप्रासंगिक न होगा कि राजदरबार में किसी घटना का उल्लेख करते समय भोजन तथा पेय का सन्दर्भ मिलता है। राजघराने में मधुपान साधारण सी बात थी। 'सम्यक् बहुधृतदधिभि व्यञ्जनै युक्तमन्नम्' का वाक्य देवपाल के नालन्दा ताम्रपत्र में प्रयुक्त है (ए० इ० २०, पृष्ठ ४४)। देवता को नैवेद्य अर्पित करते समय गोधूम, घृत, मूँग आदि वस्तुओं का प्रयोग करते थे। साधारण जनता के लिए रसवती (ताड़ी) पेय समझा जाता था (ए० इ० २१, पृष्ठ ६६ भा० ६८)। मद्य तैयार करने के लिए कल्लपाल नामक व्यक्ति का वर्णन है। इस प्रकार अभिलेखों में सामाजिक बातों की चर्चा की जाती थी।

### तंत्र-मंत्र का प्रभाव

समाज की उन्नति में अन्धविश्वास और कल्पित कथाएँ बाधक समझी जाती हैं, परन्तु स्यात् ऐसा कोई युग न था जिसमें जनता इनसे मुक्त हो। मध्ययुग में मंत्र-तंत्र का प्रभाव बढ़ रहा था। बौद्धों के मत्स्यान ने पूर्वी-भारत में घर बना लिया था। स्वर्ग कामना से ही शासक दान-पुण्य करते थे, ताकि उसके द्वारा ससार का बन्धन नष्ट हो जाय (इ० हि० क्वा० भा० ८, पृष्ठ ३१२ : ए० इ० ३, ११, पृष्ठ २६६, भा० १८, पृष्ठ ६६)। स्वर्ग की कामना तथा नरक के भय से राजाओं द्वारा दान की प्रतिष्ठा मानी जाती थी (धर्मश्लोका, ए० इ० १२, पृष्ठ २४)। मध्ययुगीन दान के कालविषयक वार्त्ता में ग्रहण को प्रमुख स्थान प्राप्त था जिससे राहु द्वारा सूर्य या चन्द्रमा पर आक्रमण की कल्पित कथा का प्रसार प्रकट होता है (राहुग्रस्ते दिवाकरौ—ए० इ० ४, ११)। यह विश्वास धार्मिक जनता में आज भी उसी तरह प्रचलित है। भूतप्रेत तथा पितृ-तर्पण में विश्वास आज की तरह मध्ययुग में भी था जिसका वर्णन लेखों में आता है (ए० इ० ४, कमौली दानपत्र)।

ऐसे वातावरण तथा राजनैतिक विषम परिस्थिति में रहकर भी शासक गण आदर्श मार्ग का पालन करते थे। यद्यपि पुरातत्त्व विषयक अन्य सामग्रियों के आधार पर लोगों में कामुकता की भावना का प्राबल्य दिखलाई पड़ती है, परन्तु विभिन्न लेखों में 'निजवनितापरितुष्टो' या 'परदार-निवृत्तचित्तवृत्ते' वाक्यों का प्रयोग राजाओं के लिए किया गया है (ए० इ० १३, पृष्ठ २६२)। पाल-प्रशस्ति में धर्मपाल तथा वाकपाल का जीवन तुलना में राम-लक्ष्मण के सदृश वर्णित है (ए० इ० १५, पृष्ठ २६३)। राजा-प्रजा सभी धार्मिक विचार में मग्न रहकर दान से पुण्यलाभ एवं स्वर्ग-प्राप्ति की कामना करते रहे। वैदिक यज्ञ के स्थान पर पौराणिक देवताओं की पूजा ने जनता के हृदय में स्थान बना लिया था। सभी बातों पर विचार कर यह कहना सर्वथा उचित होगा कि आज का हिन्दू-समाज मध्ययुगीन समाज का प्रतिबिम्ब है।

## महायान बौद्धधर्म की उत्पत्ति और विकास

डॉ० लालमणि जोशी

### हीनयान और महायान

तथागतश्रेष्ठ, मुनीन्द्र, गौतम बुद्ध की देशना बौद्धधर्म के ऐतिहासिक विभागद्वय—‘हीनयान’ और ‘महायान’—अति प्राचीन काल से भारत एवं भारतेतर एशियाई बौद्ध-साहित्य में सुविख्यात हैं। ‘हीनयान’ को कतिपय आधुनिक लेखकों ने ‘प्राचीन बौद्धधर्म’, ‘पालि बौद्ध धर्म’ एवं ‘दक्षिणी बौद्ध-धर्म’ तथा ‘महायान’ को ‘नवीन विकसित बौद्धधर्म’, ‘संस्कृत बौद्धधर्म’ तथा ‘उत्तरी बौद्धधर्म’ आदि नामों से सम्बोधित किया है। इस प्रकार के काल-क्रम, भाषा-विषयक अथवा भौगोलिक नामकरणों के पर्याप्त आधार नहीं हैं। इसके विपरीत अनेक ऐतिहासिक युक्तियाँ उपस्थित की जा सकती हैं। उदाहरणार्थ, अनेक बौद्ध-सम्प्रदायों, यथा सर्वास्तिवाद का साहित्य संस्कृत में है, परन्तु वे महायानी न होकर ‘हीनयान’ के अन्तर्गत आते हैं। लका (जो एशिया के सुदूर दक्षिण में है) में भी महायान बौद्धधर्म का प्रभाव और प्रचलन एक ऐतिहासिक तथ्य है। ‘महायान’ की अनेक मूलभूत बातें ‘हीनयान’ अथवा ‘पालि-बौद्धधर्म’ (तथाकथित ‘प्राचीन बौद्धधर्म’) में विद्यमान हैं जिन्हें ‘नवीन’ कहना निभ्रान्त नहीं है।

बौद्धधर्म के विकास में दो ‘साम्प्रदायिक’ विभागों को इंगित करनेवाले ‘हीनयान’ और ‘महायान’ शब्दों की उत्पत्ति कब और कैसे हुई, यह गवेषणीय विषय है। बौद्धधर्म के प्राचीनतम वाङ्मय, पालि त्रिपिटक में ये शब्द अविदित हैं। आध्यात्मिक प्रगति का साधन होने के कारण धर्म की कल्पना ‘यान’ के रूप में की गयी है। ‘यान’ से अर्थ ‘पथ’ अथवा ‘मार्ग’ से है। उपनिषदों में ‘देवयान’, ‘देवपथ’, ‘ब्रह्मपथ’ आदि शब्दों का प्रयोग हुआ है।<sup>१</sup> सुत्तनिपात में भी ‘देवयान’ शब्द का प्रयोग ‘पथ’ अथवा ‘मार्ग’ के लिए हुआ है।<sup>२</sup> चीनी सयुक्तागम में अष्टाङ्गमार्ग को ‘सद्धर्म-विनययान’ तथा ‘देवयान’ की संज्ञाएँ दी गयी हैं।<sup>३</sup> स्पष्ट है कि ‘हीनयान’ और ‘महायान’ शब्दों का अर्थ क्रमशः ‘लघुतर मार्ग’ और ‘बृहत्तर मार्ग’ से है।

‘हीनयान’ और ‘महायान’ शब्दों का प्रयोग सर्वप्रथम महायानसूत्रों में हुआ है। इन शब्दों की शास्त्रीय और तुलनात्मक व्याख्या हमें अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता, सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र, लङ्कावतारसूत्र आदि के अतिरिक्त आचार्य नागार्जुन, असङ्ग आदि के ग्रन्थों में देखने को मिलती है। इनके अनुसार ‘महायान’ से तात्पर्य प्रशस्त, बृहत्, गम्भीर, उत्तम, उच्चतम और वास्तविक आध्यात्मिक मार्ग से है। ‘हीनयान’ का अर्थ तुच्छ, लघु, सकुचित, निम्नतर तथा प्रारम्भिक धार्मिक पथ से है। यदि

<sup>१</sup> छान्दो० उप० ४।१५।६।

<sup>२</sup> खुद्क निकाय, भाग १, नालन्दा देवनागरी पालि ग्रन्थमाला में भिक्षु जगदीश काश्यप द्वारा संपादित, पृष्ठ २८६। प्रस्तुत लेख में त्रिपिटक का यही संस्करण काम में लाया गया है।

<sup>३</sup> श्री आर० किमुर का ‘ए हिस्टोरिकल स्टडी ऑफ़ दि टर्म्स हीनयान एण्ड महायान’ शीर्षक का लेख, कलकत्ता विश्वविद्यालय द्वारा जर्नल ऑफ़ दि डिपार्टमेंट ऑफ़ लेटर्स, भाग १२, १९२५ में प्रकाशित, पृष्ठ १२१।

हीनयान बूद्ध के समान है, तो महायान उस बूद्ध का नवनीत है; पहला साधारण योग्यता के लोगो को अनुसरणीय है, परन्तु दूसरा विकसित बुद्धि और गम्भीर चिन्तनशक्ति युक्त व्यक्तियों के लिए है। इसमें सन्देह नहीं कि इस प्रकार का अर्थ रखनेवाले इन शब्दों के जन्मदाता महायानी थे, न कि हीनयानी।  
**श्रावकयान, प्रत्येकबुद्धयान तथा बोधिसत्त्वयान**

हीनयान और महायान के अतिरिक्त प्रारम्भिक महायान साहित्य में हम 'श्रावकयान', 'प्रत्येकबुद्धयान' और 'बोधिसत्त्वयान' का यत्र-तत्र उल्लेख पाते हैं। 'श्रावकयान' का अर्थ है श्रोताओं अथवा शिष्यों का मार्ग; 'प्रत्येकबुद्धयान' व्यक्तिगत या व्यक्तिवादी बुद्धों का पथ है—ऐसे बुद्धों का मार्ग जो स्वयं अपने आप और अपने ही कल्याण के लिए बोधि प्राप्त करते हैं। 'बोधिसत्त्वयान' भावी बुद्धों का, बोधिसत्त्वों का मार्ग है; बुद्धत्व प्राप्ति की इच्छा से पारमिताओं का अभ्यास करने-वालों का मार्ग बोधिसत्त्वयान कहलाता है। श्रावकयान और प्रत्येकबुद्धयान दोनों ही हीनयान के अन्तर्गत हैं।<sup>१</sup> श्रावकयान को अर्हत्यान भी कहते हैं—इस मार्ग के पथिक अर्हत् पद के लिए चेष्टा करते हैं। श्रावकयान तथा प्रत्येकबुद्धयान का लक्ष्य बोधि अथवा निर्वाण प्राप्त करना है। श्रावकगण सद्धर्म की शिक्षा बुद्ध से अथवा बुद्ध के शिष्यों से प्राप्त करते हैं, वे सद्धर्म का प्रचार करके दूसरों को उसमें दीक्षित करते हैं। परन्तु प्रत्येक बुद्ध<sup>२</sup> ऐसा नहीं करते, वे न शिष्य होते हैं और न आचार्य, वे स्वयं के प्रयत्नों से स्वयं अपने लिए निर्वाण प्राप्त करते हैं। बोधिसत्त्वयान वस्तुतः महायान है; इसे 'बुद्धयान', 'एकयान' तथा 'पारमितायान' आदि नामों से संबोधित किया जाता है। इस मार्ग के पथिक बोधिसत्त्वचर्या का अनुसरण करते हैं, उनका ध्येय प्राणियों के कल्याण के लिए असंख्य जन्मान्तरो तक पारमिताओं यथा शील, दान, क्षान्ति, वीर्य, ध्यान, प्रज्ञा आदि के अभ्यास द्वारा बुद्ध-भूमि प्राप्त करना है। बोधिसत्त्व कौन है? जिसने प्राणियों के सुख और हित के लिए बुद्ध होने की प्रतिज्ञा कर ली है और उस प्रतिज्ञा को पूरा करने के लिए जो सतत प्रयत्नशील है वह बोधिसत्त्व है। दूसरे शब्दों में, जैसा कि भाष्यकार ने लिखा है : 'तत्र बोधि. अभिप्रायोऽस्येति बोधिसत्त्व.'।<sup>३</sup> बोधि अथवा निर्वाण पर अभिप्राय निश्चित करनेवाले इन सत्त्वों को बोधिचित्तोत्पाद<sup>४</sup> करना पड़ता है और बोधिसत्त्वचर्या<sup>५</sup> अपनाती पड़ती है। प्रज्ञा और करुणा बोधिचित्त के दो आवश्यक अंग हैं। प्रज्ञा द्वारा साधक ससार के नि-स्वभाव और प्राणियों के दुखों का ज्ञान प्राप्त करता है। प्रज्ञा 'शून्यता' का नामान्तर है<sup>६</sup>, यह ज्ञान की पराकाष्ठा का द्योतक है; शून्यता वस्तुओं के वास्तविक स्वभाव का सम्यक् ज्ञान है, यह लोकोत्तर और अतीन्द्रिय ज्ञान है; यही परमार्थसत्य का बोधक है। करुणा से ओत-प्रोत हृदय होने के कारण साधुगण जीवों को ससाररूपी दुःखसमुद्र से पार

<sup>१</sup> प्रोफेसर लुई द ला वाली पुसें का 'महायान' शीर्षक का लेख इन्साइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स वॉल्यूम ८ में।

<sup>२</sup> प्रत्येक बुद्धों पर देखिए—डॉ० जी० पी० मल्लसेकेर रचित 'डिक्शनरी ऑफ पालि प्रापर नेम्स', जिल्द २, पृष्ठ ६४-६५, २६४-२६५।

<sup>३</sup> बोधिचर्यावितारपञ्जिका, डॉ० प० ल० वैद्य द्वारा संपादित, पृष्ठ २००।

<sup>४</sup> वसुबन्धु कृत बोधिचित्तोत्पादसूत्रशास्त्र, विश्वभारती एनल्स, भाग २ में भदन्त शान्ति मिश्र शास्त्री द्वारा सम्पादित व अनूदित।

<sup>५</sup> बोधिसत्त्वभूमि, प्रोफेसर उनरई बोगिहरा द्वारा संपादित।

<sup>६</sup> बोधिचर्यावितार, डॉ० प० ल० वैद्य द्वारा संपादित, ६ वां परिच्छेद।

निर्वाणनगरी तक ले जाने का निश्चय और प्रयत्न करते हैं।<sup>१०</sup> यही 'सवर' है, यही बोधिचित्त का उत्पादन है, यही महायान का उद्देश्य है।

सभी प्राणियों में तथागताङ्कुर है, सभी जीव सम्यक् सम्बुद्ध हो सकते हैं। अतएव सभी प्राणियों को निर्वाण दिलाने में समर्थ मार्ग—महायान अथवा बोधिसत्त्वयान—वस्तुतः महान् और श्रेष्ठ यान है। यही एकमात्र यान है, दूसरा कोई यान नहीं है। 'एक हि यान द्वितीय न विद्यते'।<sup>११</sup>

### महायान बौद्धधर्म के अभ्युदय की शास्त्रीय परम्परा

महायान सूत्रों, शास्त्रों, परवर्ती बौद्ध तान्त्रिक ग्रन्थों एवं चीनी तथा तिब्बती बौद्ध-साहित्यों में महायान के उद्भव, प्राचीनता एवं प्रामाणिकता के बारे में जो परम्परा सुरक्षित है वह इस प्रकार है। भगवान् बुद्ध ने सारनाथ के निकट मृगदाव में प्रथमधर्मचक्रप्रवर्तन द्वारा हीनयान की देशना की थी। इस प्रथम उपदेश में शाक्यमुनि ने श्रावकौपयोगी धर्म का प्रचार किया था। परन्तु निर्वाण-प्राप्ति के १६वें वर्ष में उन्होंने राजगृह के निकट गृध्रकूट पर्वत-शिखर पर बोधिसत्त्वों की विशाल सभा में महायान का उपदेश दिया था। अतएव महायान बौद्धधर्म भी उतना ही प्राचीन है जितना स्वयं बुद्ध। इसके सूत्र बुद्ध-प्रोक्त हैं। प्रत्येक महायान सूत्र 'एव मया श्रुतम्। एकस्मिन् समये भगवान् राजगृहे विहरति स्म गृध्रकूटपर्वते।' इस वाक्य से प्रारम्भ होता है, महायान का साहित्य उतना ही प्रामाणिक माना जाना चाहिये जितना कि पालि त्रिपिटक। आचार्य नागार्जुन के अनुसार बुद्ध ने दो प्रकार के उपदेश दिये थे—'व्यक्त' उपदेश और 'गुह्य' उपदेश। व्यक्त-उपदेश अर्हत्तों से सम्बन्धित, हीनयानविषयक थे; परन्तु गुह्य-उपदेश बोधिसत्त्वों से सम्बन्धित, महायानविषयक थे।<sup>१२</sup> सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र, अमिताय्यसूत्र तथा सेकोद्देशटीका प्रभृति ग्रन्थों में बुद्ध द्वारा गृध्रकूट पर्वत में द्वितीय धर्मचक्रप्रवर्तन की परम्परा का उल्लेख मिलता है।<sup>१३</sup> परम श्रद्धालु बौद्ध पंडित और परिव्राजक युवान-च्वाङ्ग भी इस शास्त्रीय परम्परा का उल्लेख करते हुए लिखते हैं कि 'तथागत ने सद्धर्म के विकसित स्वरूप की देशना गृध्रकूट शिखर पर की थी।'<sup>१४</sup> तिब्बती बौद्ध विद्वान् बु-दोन अपने 'छोय-जुङ्ग' में इस किंवदन्ती का उल्लेख करते हैं।<sup>१५</sup> आचार्य मैत्रेयनाथ तथा असङ्ग की दृष्टि में हीनयान और महायान का अभ्युदय साथ-साथ हुआ था।<sup>१६</sup> ई-चिङ ने भी दोनों यानों को समान रूप से उत्तम, प्रामाणिक एवं बुद्ध-वचनानुसार माना है।<sup>१७</sup>

<sup>१०</sup> भावनाक्रम (प्रथम), प्रोफेसर ज्युसिप तुची द्वारा माइनर बुद्धिस्ट टेक्स्ट्स, भाग २ में संपादित।

<sup>११</sup> सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र, डॉ० प० ल० वैद्य द्वारा संपादित, पृष्ठ ३१।

<sup>१२</sup> श्री किमुन, पूर्वोल्लिखित ग्रन्थ, पृष्ठ ५७।

<sup>१३</sup> सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र, डॉ० नलिनाक्ष वत्स द्वारा संपादित, पृष्ठ ४४-४५;

सेकोद्देशटीका, डॉ० एम. ई. कारेली द्वारा संपादित, पृष्ठ ४।

<sup>१४</sup> बुद्धिस्ट रिकार्ड्स ऑफ दि वेस्टर्न वर्ल्ड, साम्युल बील द्वारा अनूदित, पृष्ठ ३७१-३७२ (कलकत्ता से प्रकाशित)।

<sup>१५</sup> हिस्ट्री ऑफ बुद्धिज्म, डॉ० ई० ऑबेरमिलर द्वारा अनूदित, भाग २, पृष्ठ ४६-५२।

<sup>१६</sup> महायान सूत्रालङ्कार, डॉ० सिल्वी लेवी द्वारा संपादित, १।७।

<sup>१७</sup> ए रिकार्ड आफ दि बुद्धिस्ट रिलीजन एज प्रेक्टिस्ट इन इण्डिया एण्ड मलय आर्किपिलेगो, डॉ० जे० तकाकुसु द्वारा अनूदित, पृष्ठ १५।



यद्यपि उपर्युक्त 'शास्त्रीय परम्परा' महायानी दृष्टिकोण से पर्याप्त बलवती है, तथापि इसे ऐतिहासिक दृष्टि से पूर्णरूपेण सत्य मानना निम्नान्त नहीं है। प्राचीनतम बौद्ध साहित्य, पालि त्रिपिटक में इस प्रकार की घटना का कोई आभास नहीं मिलता। बुद्ध के जीवन के इतिहास में महायान के लिए आयोजित द्वितीय धर्मचक्रप्रवर्तन की ऐतिहासिक पुष्टि के लिए कोई निर्विवाद प्रमाण नहीं है। परवर्ती बौद्ध-साहित्य में महायान सूत्रों की प्रामाणिकता पर सन्देह की झलक मिलती है।<sup>१८</sup> ऐसे महायान सूत्र जो ई० सन् की पहली या दूसरी शताब्दी में रचे गये हैं वे बुद्ध-प्रोक्त नहीं हो सकते। इसी प्रकार बौद्ध तन्त्र, यथा गुह्य समाजतन्त्र, हेवञ्जतन्त्र आदि भी बुद्ध-प्रोक्त नहीं कहे जा सकते। यह सच है कि 'सूत्र' (तिब्बती भाषा में '(म) दो') तथा 'तन्त्र' (तिब्बती भाषा में 'ग्युद') दोनों ही श्रेणी के ग्रन्थ अपने को बुद्ध-प्रोक्त कहते हैं। इस प्रसंग में सुविख्यात महायानी कथन 'यत्किञ्चिन्मैत्रेय सुभाषितं सर्वं तद्बुद्धभाषितम्'<sup>१९</sup> ध्यान देने योग्य है। असूत्र द्वारा 'मैत्रेय' से 'रहस्यवादी' बौद्ध धर्म (गुह्य-धर्म) विषयक उपदेश प्राप्त करने की परम्परा चीनी और तिब्बती बौद्ध-साहित्य में सुविदित है।<sup>२०</sup> अपने सूत्रों और सिद्धान्तों को प्रामाणिक बनाने की चेष्टा में महायानियों ने उपर्युक्त परम्परा की सृष्टि की होगी। शाक्यमुनि बुद्ध ने अपने आध्यात्मिक अनुभव को 'गुह्य' एवं 'व्यक्त' अथवा 'महायान' और 'हीनयान' नामक दो श्रेणियों में विभाजित करके दो भिन्न-भिन्न अवसरों पर उनका प्रकाशन किया था, यह बात महायान के पक्ष में है और इस पर विश्वास करनेवाले श्री आर० किमुर के समान अन्य विद्वान् भी हैं।

**आचार्य नागार्जुन और महायान की उत्पत्ति**

भारत, नेपाल, तिब्बत तथा चीन में विद्यमान कतिपय महायान ग्रन्थों से ज्ञात होता है कि महायान बौद्धधर्म के अभ्युदय और प्रारम्भिक विकास में आचार्य नागार्जुन की कृतियों का बहुत अधिक प्रभाव पड़ा था। लङ्कावतारसूत्र में घोषणा की गयी है कि तथागत के महापरिनिर्वाण के चार सौ वर्षों के पश्चात् आचार्य नागार्जुन द्वारा महायान का प्रकाशन होगा।<sup>२१</sup> आर्यमञ्जुश्रीमूलकल्प नामक वैपुल्य-सूत्र में भी यह महत्त्वपूर्ण उल्लेख पाया जाता है।<sup>२२</sup> कश्मीरी इतिहासकार कल्हण भी नागार्जुन द्वारा बोधिसत्त्वों की सुरक्षा और संवृद्धि का उल्लेख करते हैं।<sup>२३</sup> तिब्बती इतिहासकार गो-लोत्सावा जोङ्गनुपल भी अपने 'देवथेर डोन पो' में नागार्जुन को बुद्ध के परिनिर्वाण के चार सौ वर्षों बाद रखते हैं।<sup>२४</sup> महायान के विकास में नागार्जुन के विशिष्ट और अद्वितीय प्रयत्नों का विशद उल्लेख सुम-पा-कनपो तथा तारानाथ के ग्रन्थों में भी देखा जा सकता है।<sup>२५</sup> अधिकांश आधुनिक लेखकों

<sup>१८</sup> उदाहरणार्थ, बोधिचर्यावतार, ६।४२-४४।

<sup>१९</sup> शिक्षासमुच्चय, डॉ० प० ल० वैद्य द्वारा संपादित, पृष्ठ १२।

<sup>२०</sup> टॉमस वाटर्स, ऑन युवान-ब्वाड्स ट्रेवल्स इन इण्डिया, दिल्ली से १९६१ में प्रकाशित, भाग १, पृष्ठ ३५५-३५७; जी० एन० रोरिक, दि ब्लू एनल्स, भाग १, पृष्ठ २३३ तथा पादटिप्पणी।

<sup>२१</sup> लङ्कावतारसूत्र, डॉ० नान्जियों द्वारा संपादित, पृष्ठ २८६।

<sup>२२</sup> मञ्जुश्रीमूलकल्पसूत्र, पंडित टी० गणपति शास्त्री द्वारा सम्पादित, पृष्ठ ६१६।

<sup>२३</sup> राजतरंगिणी, डॉ० एम० ए० स्ट्राइन द्वारा संपादित, १.१६६-१७३।

<sup>२४</sup> दि ब्लू एनल्स, भाग १, पृष्ठ ३४।

<sup>२५</sup> मिस्टिक ट्रेल्स ऑफ लामा तारानाथ, बी० एन० दत्त द्वारा अनूदित, पृष्ठ ६-१०; इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली १९५४, पृष्ठ ६३-६४।

ने नागार्जुन को दूसरी शताब्दी ई० में रखा है और महायान के अभ्युदय से उनका अनन्य सम्बन्ध माना है। तिब्बती तथा चीनी परम्पराओं में आचार्य नागार्जुन के विषय में अत्यधिक गड़बड़ सूचनाएँ पायी जाती हैं। तिब्बती ग्रन्थों में, महायानी, माध्यमिक विचारक, सातवाहनयुगीन नागार्जुन और परवर्तीकाल के तान्त्रिक सिद्ध, सरह के शिष्य, ८४ सिद्धों में १६वें, रसायनशास्त्र के कुशल पंडित नागार्जुन के बीच कोई अन्तर व भिन्नता न समझने की भूल हुई है। इस भ्रामक सूचना को और भी शक्तिशाली बनाने की चेष्टा में तिब्बती व चीनी लेखकों ने नागार्जुन को छ या सात सौ वर्षों की दीर्घायु भी प्रदान की है। इसमें सन्देह नहीं कि नागार्जुन नाम के एक से अधिक व्यक्ति प्राचीन भारत में हुए हैं।

### महायान के मूल श्रोत

शाक्यमुनि बुद्ध की शिक्षाओं में अनेक बातें महायान के बीजरूप में सुरक्षित प्रतीत होती हैं। महायान तथाकथित हीनयान के गर्भ से उद्भूत होता है और महायान सूत्रों व शास्त्रों में प्रतिपादित सिद्धान्त-निकायों में सुरक्षित सुक्तों की उपज है। पालि त्रिपिटक में यत्न-तत्न उल्लिखित बुद्ध का स्वरूप, उनका विलक्षण व अनिर्वचनीय व्यक्तित्व, उनकी अपरिमित शक्ति, लोकोत्तरता, महाकरुणा, 'बुद्ध' तथा 'धर्म' का तादात्म्य प्रभृति कितनी ही बातें 'महायानी बुद्ध' की यादें दिलाती हैं। एक स्थान पर भगवान् कहते हैं—'यो म पस्सति सो धम्म पस्सति'।<sup>१६</sup> दूसरे स्थल पर तथागत कहते हैं—'मैं देव नहीं हूँ, गन्धर्व नहीं हूँ, यक्ष नहीं हूँ, मनुष्य भी नहीं हूँ। मैं बुद्ध हूँ'।<sup>१७</sup> यह स्मरणीय है कि भगवत्, अर्हत, तथागत, सुगत और सम्यक्सम्बुद्ध आदि सज्ञाओं से संबोधित होने-वाले बुद्ध स्वयं घोषित करते हैं कि 'मैं मनुष्य नहीं हूँ'। पालि त्रिपिटक में भी बुद्ध अलौकिक ही नहीं, अपितु लोकोत्तर भी हैं। अन्यत्र बुद्ध कहते हैं कि "ससार में उत्पन्न होकर, ससार में वृद्धि को प्राप्तकर, मैं ससार से ऊपर उठ चुका हूँ, जिस प्रकार पुण्डरीक (जल में विकसित होकर भी) जल से लिप्त नहीं होता, उसी प्रकार मैं ससार से लिप्त नहीं होता।"<sup>१८</sup> एक बार एक व्यक्ति ने तथागत की जाति, स्थिति, गोत्र आदि जानने की इच्छा प्रकट की थी। उसे उत्तर मिला—'न मैं ब्राह्मण हूँ, न राजपुत्र, न व्यापारी, मैं 'कुछ' भी नहीं हूँ, अकिञ्चन, गृहत्यागी, अहंभावविहीन, निर्लिप्त साधु की भाँति लोक में विचरण करता हूँ। मेरे गोत्र आदि विषयक प्रश्न पूछना अनुचित है।'<sup>१९</sup> आनन्द से एक बार बुद्ध ने कहा था—'यदि चाहे तो तथागत कल्पान्त तक जीवित रह सकता है।'<sup>२०</sup> बुद्ध के समकालीन व्यक्ति उनके व्यक्तित्व और कृतित्व को 'अद्भुत' (अद्भुत) मानते थे।<sup>२१</sup> सचमुच वे माध्यमिकों के 'शून्यता' की नाई चतुष्कोटिविनिर्युक्त एव प्रपञ्चोपशम थे।<sup>२२</sup> जब बुद्ध किसी विपुल सभा में उपदेश देते थे, लोग समझते थे और कहते थे "कौन है यह जो इस प्रकार बोलता है? मनुष्य अथवा देव?"<sup>२३</sup>

<sup>१६</sup> संयुक्त निकाय, भाग २, पृष्ठ ३४०-३४१।।

<sup>२०</sup> अङ्गुत्तर निकाय, भाग २, पृष्ठ ४०-४१।

<sup>२८</sup> अङ्गुत्तर निकाय, भाग २, पृष्ठ ४१।

<sup>२९</sup> सुत्तनिपात (खुद्दकनिकाय, भाग १ में), पृष्ठ ३३४-३३५।

<sup>३०</sup> एफ० एल० बुडवर्ड, समसेयिंग्स ऑफ दि बुद्ध, पृष्ठ ३३७।

<sup>३१</sup> दीघनिकाय, भाग २, पृष्ठ ८।

<sup>३२</sup> दीघ निकाय, भाग १, 'अब्बाकटापञ्हा', पृष्ठ १५६ से आगे।

<sup>३३</sup> दीघनिकाय (अंग्रेजी अनुवाद) सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट, भाग ११, पृष्ठ ४८।

लेखक की दृष्टि में बौद्ध धर्म के इतिहास के प्रथम पाँच सौ वर्षों में सबसे महत्वपूर्ण विचार-विकास बुद्ध-विषयक था। महायान धर्म में भी सर्वाधिक आकर्षक और व्यापक सिद्धान्त बुद्ध-विषयक ही हैं। उपर्युक्त विचार जो प्राचीन पालि वाडमय से चुने गये हैं, महायान सूत्रों में वर्णित लोकोत्तर, देवातिदेव, त्रिकालदर्शी, सर्वज्ञ, सर्वव्यापक, सर्वभूतानुकम्पी, धर्मकाय, परमार्थस्वरूप, देवताओं और मनुष्यों के शास्ता, अनुत्तर सम्यक्सम्बोधि की निर्मल देशना देनेवाले, त्रयस्त्रिंशत्-लोकवासी, कालातीत, एव प्रत्यात्मवेदनीय तथागत के स्वरूप के सिद्धान्त के विकास के मूल श्रोत थे। बुद्ध के दैवीकरण के और भी अकुर पालिग्रन्थों में विद्यमान हैं।<sup>१७</sup>

न केवल बुद्धविषयक विचार, अपितु महायान दर्शन—माध्यमिक एव विज्ञानवाद—की भी लगभग सारी सामग्री निकायों में सुरक्षित है। नागार्जुन के दार्शनिक सम्प्रदाय—माध्यमिकनय—का नामकरण वस्तुतः तथागत के मध्यम-मार्ग (मज्जेन धम्मो, मज्झिमापटिपदा) पर आधारित था। शाश्वतवाद और उच्छेदवाद का अतिक्रमण करना बुद्ध-दर्शन—प्रतीत्यसमुत्पाद, निर्वाण, नैरात्म्य आदि—के मूल में निहित था। इसीका नामान्तर माध्यमिकनय अथवा शून्यतादर्शन है जो सत्-असत्, अस्तित्व-नास्तित्व, आदि प्रपञ्चपूर्ण मतों का निराकरण करता है। माध्यमिककारिकाओं में प्रतिपादित शून्यता-दृष्टिकोण वस्तुतः बुद्ध द्वारा प्रतिपादित अनित्यता एव प्रतीत्यसमुत्पन्नता के सिद्धान्तों का तार्किक निष्कर्ष है। सुञ्ज (शून्यम्) शब्द का प्रयोग निकायों में अनेक स्थलों में हुआ है। एक स्थान पर भगवान् आनन्द से कहते हैं—“यस्मा च खो आनन्द, सुञ्ज अत्तेन वा अत्तनियेन वा, तस्मा सुञ्जो लोको ति बुच्चति।”<sup>१८</sup> सत्य तो यह है कि परिव्राजक निर्गोध बुद्ध की प्रज्ञा को ‘शून्यता-प्राप्ति’ कहा करता था।<sup>१९</sup> अर्हन्तसुत में ‘व्यवहार-सत्य’ और ‘परमार्थ-सत्य’ का भेद ध्यान देने योग्य है।<sup>२०</sup>

महायान के प्रज्ञापारमिता साहित्य में प्रज्ञा की जो महिमा है उसका बीजरूप हमें निकायों में मिलता है। ‘पञ्चाचक्षु’ अनुत्तर कहा गया है।<sup>२१</sup> प्रज्ञावानो (पञ्चावन्ता) की सख्या अत्यल्प है।<sup>२२</sup> निर्वाणगामिनी प्रतिपदा के तीन आवश्यक तोरणों में प्रज्ञा ही अनुत्तर विमुक्ति के निकट है।<sup>२३</sup> प्रोफेसर आर्थर बेरीडेल कीथ<sup>२४</sup> द्वारा प्रतिपादित यह मत कि महायान के ‘प्रज्ञापारमिता’ के सिद्धान्त के विकास में यूनानी ‘सोफिया’ और एशियाटिक यूनान (बैक्ट्रिया आदि यूनानी बस्तियों) के ‘नॉसिस’ के सिद्धान्त का प्रभाव पड़ा था, सर्वथा निस्सार एव निराधार मालूम होता है। उन्होंने महायान की जन्मभूमि उत्तरपश्चिमी प्रदेश, गन्धार-कश्मीर आदि को माना है। परन्तु, प्रज्ञापारमितानय अथवा महायान का उदय उत्तर-पश्चिम में नहीं, दक्षिणी भारत में हुआ था। इसके अतिरिक्त,

<sup>१७</sup> प्रोफेसर एच० नकामुरा का ‘दि डिइफिकेशन ऑफ गोतम दि मेन’ शीर्षक का लेख, नर्वी आइ० सी० एच० आर०, टोक्यो १९५८ की प्रोसीडिंग्स में प्रकाशित।

<sup>२१</sup> संयुक्तनिकाय, भाग ३, पृष्ठ ५०-५१; सुञ्ज शब्द के लिये देखिये—दीघनिकाय, भाग १, पृष्ठ १७; अङ्गुत्तरनिकाय, भाग १, पृष्ठ २७६, आदि।

<sup>२२</sup> दीघनिकाय, भाग ३, पृष्ठ ३०।

<sup>२३</sup> संयुक्त निकाय, भाग १, पृष्ठ १५ तथा आमुख पृष्ठ ६।

<sup>२४</sup> खुट्टकनिकाय, भाग १, पृष्ठ २१८।

<sup>२५</sup> अङ्गुत्तरनिकाय, भाग १, पृष्ठ ३५।

<sup>२६</sup> दीघनिकाय, भाग २, पृष्ठ ६५।

<sup>२७</sup> बुद्धिस्ट फिलॉसफी इन इण्डिया एण्ड सीलोन, पृष्ठ २१६।

‘सोफिया’ और ‘प्रज्ञा’ के अर्थों में मौलिक भेद है। सोफिस्ट विचारको की ‘सोफिया’ सूक्ष्म बुद्धि (विज्ञान) है; परन्तु महायान सूत्रों की ‘प्रज्ञापारमिता’ शून्यता, धर्मता, तथ्यता आदि का पर्याय है।

विज्ञप्तिमात्रतादर्शन की जड़ें भी दृढ़ता के साथ निकायो के पृष्ठों पर अटकी हुई हैं। इस तथ्य की ओर पहले भी प्रोफेसर कीथ, प्रोफेसर पुसे, प्रोफेसर विधुशेखर भट्टाचार्य एवं प्रोफेसर गोविन्दचन्द्र पाण्डे प्रभृति विद्वानों ने हमारा ध्यान आकृष्ट किया था।<sup>१२</sup> धम्मपद की प्रारम्भिक पक्तियों मानो विज्ञानवाद की घोषणा कर रही हैं—

“मनोपुब्बङ्गमा धम्मा मनो सेट्ठा मनोमया ।

मनसा चे पुटुट्ठेन भासति वा करोति वा ।

ततो ‘नं दुक्खमन्वेति’ चक्कं व वहतो पद ।”<sup>१३</sup>

‘चित्तसुत्त’ में मन को विश्व का शासक व नियन्त्रा कहा गया है।<sup>१४</sup> दीघनिकाय में ‘मन’, ‘चित्त’ एवं ‘विज्ञान’ एक दूसरे के पर्याय के रूप में प्रयुक्त हुए हैं।<sup>१५</sup> यह तथ्य वसुबन्धु की विशतिका की प्रारम्भिक पक्तियों का स्मरण दिलाता है। अंगुत्तरनिकाय में एक स्थान पर मानो विज्ञप्तिमात्रता के सिद्धान्त की व्याख्या कर दी गयी है—“पभस्सरमिदं, भिक्खवे, चित्त । त च खो आगन्तुकेहि उपक्विलेसेहि, उपक्विलिट्ठति ।”<sup>१६</sup>

महायान के बोधिसत्त्व के आदर्श एवं सिद्धान्त के लिए जातक-कथाएँ तथा शाक्यमुनि की जीवनी पर्याप्त पृष्ठभूमि प्रस्तुत करते हैं। महाभिनिक्रमण, बोधिलाभ और धर्मचक्रप्रवर्तन आदि घटनाएँ “बहुजनहिताय, बहुजनसुखाय, लोकानुकम्पाय” महाकारुण्य, उपायकौशल्य एवं बोधिचित्ताप्रमाद के उत्कृष्ट उदाहरण हैं।<sup>१७</sup> विस्तृत जातक-साहित्य में पारमिताओं में परिपूर्णता प्राप्त करने के महान् प्रयत्नों का विशद वर्णन मिलता है। इस प्रकार हम पालित्रिपिटक में—प्राचीनबौद्धधर्म में—त्रिकायवाद, शून्यवाद, विज्ञानवाद, प्रज्ञापारमिता, बोधिसत्त्वचर्या आदि महायान के आधारभूत सिद्धान्तों के अङ्कुर पाते हैं।

सम्राट्श्वेष्ठ अशोक के धार्मिक एवं समन्वयात्मक प्रयत्नों के फलस्वरूप बौद्धधर्म में ब्राह्मण-धर्म तथा भारतीय जन-विश्वासों एवं सामान्य आचरणों का आक्रमण हुआ होगा। वैष्णव-सम्प्रदाय का, विशेषरूप से विष्णु-पूजा, कृष्णभक्ति, अवतारवाद आदि का महायान के विकास में कुछ प्रभाव सम्भाव्य होते हुए भी गवेषणीय है।

**महासांघिक बौद्ध विचार-धारा का विकास**

बुद्ध के परिनिर्वाण के लगभग एक शताब्दी पश्चात् वैशाली में सम्पन्न हुई द्वितीय बौद्ध-

<sup>१२</sup> इन लेखकों के द्रष्टव्य ग्रन्थ, क्रमशः प्रि-कैननिकलबुद्धिज्म, इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली १९३६; इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली, १९३४; एन्साइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स में ‘महायान’ लेख; स्टडीज इन दि ओरिजिन्स ऑफ बुद्धिज्म, पृष्ठ ४९३, ४९८ तथा अन्यत्र ।

<sup>१३</sup> खुद्दक निकाय, भाग १, पृष्ठ १७ ।

<sup>१४</sup> संयुक्त निकाय, भाग १, पृष्ठ ३७ ।

<sup>१५</sup> दीघनिकाय, भाग १, पृष्ठ २० ।

<sup>१६</sup> अङ्गुत्तरनिकाय, भाग १, पृष्ठ १० ।

<sup>१७</sup> द्रष्टव्य महावग्ग, पृष्ठ ६-१३ ।

संगीति में बुद्धशासन और भिक्षु-संघ दो निकायो में विभक्त हो गया था। इस घटना की सूचना हमें पालि साहित्य, सिंहली साहित्य, चीनी साहित्य तथा तिब्बती साहित्य से प्राप्त होती है।<sup>१८</sup> इन दो निकायो— (१) स्थविरवाद और (२) महासाधिक—में पहला कट्टर और ऐतिहासिक दृष्टि से यथार्थवादी तथा रूढ़िवादी था; परन्तु दूसरा उदार, जनतत्वात्मक और आदर्शवादी था। महासाधिक बौद्ध शाखा का जन्म ई० पूर्व चौथी शताब्दी के मध्य में रखा जा सकता है; यही शाखा महायानी विचारों के विकास में अग्रणी रही होगी; क्योंकि इन्हीं महासाधिकों की परम्परा से आगे चलकर 'लोकोत्तरवादी' बौद्ध शाखा का विकास हुआ। लोकोत्तरवादियों का उदयकाल लगभग ई० पूर्व तीसरी शताब्दी प्रतीत होता है। लोकोत्तरवादी महासाधिक बौद्धों की एक उप-शाखा 'वेतुल्यको' की थी; इन वेतुल्यवादी (वेतुल्यक, वैपुल्यक) बौद्धों को ही वस्तुतः महायान का 'वास्तविक' जन्मदाता कह सकते हैं। जैसा कि त्रिपिटकाचार्य राहुल सांकृत्यायन, डॉ० एन्ड्रो बारो तथा प्रोफेसर गोविन्दचन्द्र पाण्डे महाशय ने माना है, इन वेतुल्यको का सम्बन्ध वैपुल्यसूत्रों (महायान सूत्रों) तथा वज्रपर्वतवासीनिकाय (वज्रयान) से था।

मध्यदेशीय महासाधिक लोकोत्तरवादियों का एक प्रामाणिक शास्त्र महावस्तु अवदान है। हर्ष का विषय है कि यह महान् और महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ मूलरूप में प्रकाशित और आगल भाषा में अनूदित किया जा चुका है।<sup>१९</sup> प्रोफेसर पुसे का यह कथन कि महावस्तु हीनयान और महायान के मध्य पुल की तरह है, युक्तियुक्त है। लोकोत्तरवादियों के अनुसार बुद्ध लोकोत्तर थे। न केवल बुद्ध वरन् बोधिसत्त्व भी लोकोत्तर होते हैं। बुद्धों की सभी क्रियाएँ लोकोत्तर होती हैं; उनकी विष्ठा सुगन्धित होती है। इस ग्रन्थ में बुद्धों और बोधिसत्त्वों की असीमित सख्या, उनकी पारमार्थिक सत्ता तथा उनके दैवी और अतिमानुषिक स्वभाव व व्यवहार पर आस्था प्रकट की गयी है। बुद्ध माँ के गर्भ से नहीं जन्मते, उनका जन्म कोख से होता है, वह जन्म मनोमय होता है, शारीरिक या भौतिक नहीं। महाकरुणा से ओतप्रोत हृदय होने के कारण बुद्धों के कार्य लोकानुवर्तन के अनुकूल होते हैं। दशभूमिक शीर्षक के अध्याय में बोधिसत्त्वचर्या के सिद्धान्त का प्रारम्भिक रूप भी स्पष्ट देखा जा सकता है।<sup>२०</sup> लोकोत्तर सिद्धान्तों का विकास करने में महासाधिक और उनके उप-निकायो का कितना हाथ था इसका समुचित विवेचन प्रोफेसर एम० अनेसकी ने अपने एक निबन्ध में किया है।<sup>२१</sup>

<sup>१८</sup> बौद्ध निकायों के उद्गम और उनके प्रभेदों के इतिहास के मूल साक्ष्य ये हैं :—चुल्लवग्ग, पृष्ठ ४१६ से आगे; महावंस, अध्याय ४-५; दीपवंस, अध्याय ५-६; डब्ल्यु० रॉकहिल, लाइफ ऑफ बुद्ध, अध्याय ५ से आगे; जे० मसुदा, ओरिजिन एण्ड डॉक्ट्रिन्स ऑफ अली इण्डियन बुद्धिस्ट स्कूल्स, एशिया मेजर, भाग २ में; वाटर्स, युवान-च्वाङ तथा तकाकुसु, ई-चिङ; ब्लु एनल्स, भाग १; आधुनिक ग्रन्थों में विशेष उल्लेखनीय ये हैं :—डॉ० नलिनाक्ष दत्त, अली मॉनस्टिक बुद्धिज्म, भाग २; डॉ० ए० बारो, ले सेक्त्स बुद्धीक्स् डु पेट्रीट् वेहिकुल; डॉ० गोविन्दचन्द्र पाण्डे, बौद्धधर्म के विकास का इतिहास, पृष्ठ १८३ से आगे, तथा डॉ० ई० लामोत, हिस्त्वायर डु बुद्धिस्मे इण्डोन, भाग १।

<sup>१९</sup> ई० सेनार द्वारा पेरिस से ३ भागों में संपादित और जोन्स द्वारा अंग्रेजी में अनूदित तथा लन्दन से प्रकाशित।

<sup>२०</sup> महावस्तु, ई० सेनार द्वारा संपादित, भाग १, पृष्ठ १४२-१६३।

<sup>२१</sup> देखिये 'बुद्धिस्ट डॉसेटिसिज्म' नामक लेख इन्साइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स् में।

महायान का प्रकाशन श्रीपर्वत तथा श्रीधान्यकटक में (ई० पूर्व दूसरी शताब्दी)

ई० सन् की प्रारम्भिक शतियों के अनेक श्राद्धी अभिलेखों से ज्ञात होता है कि महासाधिक परम्परा का विकास दक्षिणापथ में आन्ध्रशासको—सातवाहन तथा इक्ष्वाकु राजवंशों के शासनकाल में—अपरशैल, पूर्वशैल तथा चैत्यको द्वारा हुआ था।<sup>११</sup> अमरावती तथा नागार्जुनीकोडा से प्राप्त बौद्ध पुरातत्वावशेष इस तथ्य की पुष्टि करते हैं।<sup>१२</sup> स्मरणीय है कि मञ्जुश्रीमूलकल्प इसी प्रदेश से प्राप्त हुआ था, यह ग्रन्थ विदिशा को उत्तर-पश्चिम के मध्य में उल्लिखित करता है, जिससे इसका आन्ध्रदेश में रचा जाना संकेतित है।<sup>१३</sup> यह एक महायान वैपुल्यसूत्र है। इसमें श्रीपर्वत-महाशैल को बुद्ध-उपासना और चैत्यवादियों का केन्द्र कहा गया है।<sup>१४</sup> युवान-च्चाङ के अनुसार महासाधिक भदन्तो की परम्परा में एक ग्रन्थ ऐसा था जो 'विद्याधरपिटक' अथवा 'धारणीपिटक' कहलाता था।<sup>१५</sup> इस प्रकार का साहित्य महायान सूत्रों के अति निकट है।

तिब्बती साक्षों से ज्ञात होता है कि शैल-सम्प्रदाय के बौद्धों ने एक प्रज्ञापारमिता-ग्रन्थ को प्राकृत भाषा में लिपिबद्ध कर लिया था।<sup>१६</sup> वेतुल्यको ने बोधिसत्त्वों के लिए विशेष अभिप्राय से 'मेथुनोधम्मो' का प्राविधान अपने विनय के अन्तर्गत रखा था, यह एक प्रकार का उपायकौशल्य ही मानना पड़ेगा। इसकी सूचना हमें कथावस्तु से मिलती है।<sup>१७</sup> यह ग्रन्थ अभिधम्म-पिटक का भाग है और इसके रचयिता अशोक के बौद्ध उपाध्याय स्थविर मोग्गलिपुत्तत्तिस्स बताये जाते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि महासाधिक परम्परा से प्रस्फुटित लोकोत्तरवाद, अपर-शैल, पूर्वशैल, चैत्यवादी तथा वैतुल्यवादी बौद्ध निकायो द्वारा ऐसे साहित्य और सिद्धान्तों का विकास हुआ जो महायान बौद्धधर्म की आवश्यक तथा निकटतम प्रस्तावना के विषय थे।<sup>१८</sup> इन्हीं परिस्थितियों में कुछ प्रज्ञापारमिता सूत्रों का आविर्भाव हुआ। प्रज्ञापारमिता साहित्य का प्रकाशन वस्तुतः महायान का प्रकाशन माना जाना चाहिये। प्रज्ञापारमिता साहित्य का प्रकाशन ई० पूर्व दूसरी शताब्दी में रखा जा सकता है। इस मत के समर्थन में यह कहा जा सकता है प्राचीनतम प्रज्ञापारमिता-ग्रन्थ प्राकृत में निबद्ध रहा होगा; इसकी पुष्टि एक ओर तिब्बती परम्परा से होती है जिसके अनुसार शैलशाखाओं ने प्रज्ञा-ग्रन्थ को प्राकृत में रचा था, दूसरी ओर यह ध्यान देने योग्य है कि लगभग सभी महायान-सूत्र संस्कृत भाषा में होते हुए भी प्राकृत भाषा के शब्दों का पर्याप्त प्रयोग करते हैं; उनकी भाषा संस्कृत और प्राकृत भाषाओं का मिश्रण है। प्रोफेसर फ्रेकलिन एडजर्टन ने इसे 'हाइब्रिड संस्कृत' कहा है जो युक्त है।<sup>१९</sup> प्रोफेसर हाजिमे नकामुरा का यह सुझाव कि प्रारम्भ में सभी महायान-

<sup>११</sup> एपीग्राफिया इण्डिका, भाग ६, पृष्ठ १३६, १४१, १४६; इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली, १९३१; एन्शियन्ट इण्डिया, नं० १६, दिल्ली १९६०, पृष्ठ ६८-६९।

<sup>१२</sup> जेम्स बर्जेंस, बुद्धिस्ट स्तूप्स ऑफ अमरावती एण्ड जगयपेट, पृष्ठ १००; डॉ० नलिनाक्ष दत्त, एस्पेक्ट्स ऑफ महायान बुद्धिज्म, पृष्ठ २२।

<sup>१३</sup> मञ्जुश्रीमूलकल्प, टी० गणपति शास्त्री द्वारा संपादित, भाग १, पृष्ठ १७५।

<sup>१४</sup> मञ्जुश्रीमूलकल्प, भाग १ पृष्ठ ८८।

<sup>१५</sup> बुद्धिस्ट रिकार्ड्स ऑफ दि वेस्टर्न वर्ल्ड, पृष्ठ ३८१।

<sup>१६</sup> वासिलज्यु, डेर बुद्धिस्मस, पृष्ठ २६१; दत्त, एस्पेक्ट्स, पृष्ठ ३६।

<sup>१७</sup> कथावस्तु, पृष्ठ ५३५।

<sup>१८</sup> पं० राहुल सांकृत्यायन, पुरातत्त्वनिबन्धावली, द्वितीय संस्करण, पृष्ठ १०७।

<sup>१९</sup> बुद्धिस्ट हाइब्रिड संस्कृत, ग्रैमर एण्ड डिक्शनरी, २ भागों में।

सूत्र प्राकृतभाषा में लिपिबद्ध रहे होंगे, वास्तव में बहुत आकर्षक और सत्य से भरा प्रतीत होता है।<sup>११</sup> प्रज्ञापारमिता साहित्य के साथ आचार्य नागार्जुन का अत्यन्त घनिष्ठ सम्बन्ध है। आचार्य नागार्जुन का प्रादुर्भाव ई० पूर्व प्रथम शताब्दी में हम पहले ही बतला चुके हैं और उसके लिए सबल साक्ष्य का उल्लेख भी ऊपर किया जा चुका है। नागार्जुन से पूर्व ही प्रज्ञापारमिता सूत्रों का प्रकाशन हो चुका था, क्योंकि उन्होंने एक प्रज्ञापारमितासूत्र पर विस्तृत टीका लिखी थी जो महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र के नाम से चीनी अनुवाद में अब भी विद्यमान है।<sup>१२</sup> प्रोफेसर लामोट ने इस महान शास्त्र का फ्रांसीसी भाषानुवाद भी प्रकाशित कर दिया है।<sup>१३</sup> उपर्युक्त विवरण से हम निम्नलिखित निष्कर्षों पर पहुँचते हैं—

१. महायान बौद्धधर्म के मूल श्रोत बुद्ध के उपदेशों में और पालिनिपिटक में विद्यमान थे।
२. महासाधकों के उप-निकायों द्वारा, विशेषरूप से, लोकोत्तरवादी तथा वैतुल्यक शाखाओं द्वारा, महायान की दिशा में विचार और साहित्य का विकास हुआ। महायान और हीनयान उपाधियों का प्रयोग सर्वप्रथम इन्हीं बौद्धों ने किया होगा।
३. महायान की पृष्ठभूमि को विकसित करनेवाले इन बौद्ध-सम्प्रदायों अथवा निकायों के क्रीड़ा-क्षेत्र दक्षिण भारत में, आन्ध्र-प्रदेश में, विशेषरूप से, श्रीपर्वत और धान्यकटक थे। अतः महायान की जन्मभूमि दक्षिणापथ में निश्चित होती है।
४. प्राथमिक महायान सूत्रों—प्रज्ञापारमितासूत्रों—की रचना प्राकृत भाषा में दक्षिण में ई० पूर्व दूसरी शताब्दी में हो चुकी होगी।
५. आचार्य नागार्जुन का आविर्भाव ई० पूर्व प्रथम शताब्दी में हुआ। उन्होंने प्रथम प्रज्ञापारमितासूत्र में भाष्य लिखा और महायान की प्रारम्भिक प्रक्रिया को निश्चित दिशा प्रदान की।
६. महायान बौद्धधर्म का उन्मीलन ई० पूर्व दूसरी शताब्दी तथा ई० पूर्व प्रथम शताब्दी के मध्य में दक्षिण भारत हो चुका था।

#### आलोचना

अधिकांश आधुनिक विद्वानों ने महायान का ऐतिहासिक उन्मीलन प्रथम ख्रिष्टाब्दी (ई० सन् की प्रथम सदी) में माना है, इसी प्रकार महायान के प्राचीनतम सूत्रों—प्रज्ञापारमितासूत्रों—का प्रकाशनकाल भी प्रथम शताब्दी ई० पूर्व माना गया है, अतः आचार्य नागार्जुन का समय पहली व दूसरी शताब्दी ई० का मध्य माना जाता है। इस प्रकार के मतों के माननेवालों में ला वाली पुर्से, यामाकामी सोगन, हेनरी कर्न, मौरिज विन्टर्निट्स, नलिनाक्ष दत्त, चार्ल्स इलियट, मैगाबर्न, डॉ० पाण्डे आदि प्रसिद्ध विद्वानों के नाम गिनाये जा सकते हैं।<sup>१४</sup> दूसरी ओर, महायान के अभ्युदय में

<sup>११</sup> बुलेटिन ऑफ दि ओकुरायामा ओरियन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, नं० २, १९५७।

<sup>१२</sup> बी० नञ्जियो, कैटलॉग ऑफ दि चाइनीज ट्रान्सलेशन ऑफ दि बुद्धिस्ट त्रिपिटक, संख्या ११६९ में उल्लिखित।

<sup>१३</sup> ल ब्रेते द ग्रां वरतु द साजेस द नागार्जुन, २ भागों में।

<sup>१४</sup> क्रमशः 'महायान' इन्साइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स में; सिस्टम्स ऑफ बुद्धिस्टिक थॉट; मैनुअल ऑफ इण्डियन बुद्धिज्म; हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लिटरेचर, भाग २; एस्पेक्टस ऑफ महायान बुद्धिज्म; हिन्दुइज्म एण्ड बुद्धिज्म, भाग २; इन्ट्रोडक्शन टु महायान बुद्धिज्म तथा बौद्धधर्म के विकास का इतिहास।

आर्थर बेरीडेल कीथ सरीखे लेखको ने बौद्धेतर एव अमरातीय प्रभाव देखा है और उसकी जन्मभूमि उत्तर-पश्चिम में—गन्धार—कश्मीर के प्रदेशो मे व तिथि कुषाण कनिष्क के समय मे निश्चित की है।

१. आचार्य नागार्जुन के आविर्भाव के विषय मे मञ्जुश्रीमूलकल्प, लङ्कावतारसूत्र तथा देव-थेर स्कोन-पो मे स्पष्ट कहा गया है कि बुद्ध के परिनिर्वाण के चार सौ वर्षों बाद उनका जन्म हुआ।<sup>६९</sup> प्रसिद्धि है कि नागार्जुन एक दीर्घायु मनीषी और सिद्धियुक्त योगी थे। युवान-च्वाड, ई-चिड, गो-लोत्सावा ज़ोङ्गु पल, तारानाथ तथा सुम-पा-कनपो आदि सभी प्राचीन और मध्यकालीन बौद्ध-विद्या-विशारद एक मत से इस बात की पुष्टि करते हैं कि आचार्य दीर्घायु थे और शातवाहन राजा के समय मे उनकी मृत्यु हुई।<sup>७०</sup> यह शातवाहन राजा सम्भवत यज्ञश्री-गौतमीपुत्र (ई० १६६-१९६) था। उक्त वंश के राजा और सुविख्यात आचार्य की मैत्री का प्रमाण 'सुहृल्लेख' मे भी है जो आचार्य द्वारा शातवाहन राजा को 'पत्र मित्र को' के रूप मे लिखा गया है।<sup>७१</sup> यद्यपि नागार्जुन को छ-सात सौ वर्षों की आयु नहीं दी जा सकती जैसा कि तिब्बती साहित्य मे पाया जाता है; परन्तु ई० पूर्व प्रथम शताब्दी मे पैदा होकर दूसरी शताब्दी ई० के उत्तरार्द्ध मे मृत्यु को प्राप्त होना नागार्जुन जैसे महर्षि के लिए बहुत संभव है। अतएव आचार्य नागार्जुन का जन्म ई० पूर्व प्रथम शती और मृत्यु ई० सन् की दूसरी शती मे निश्चित की जा सकती है।

२. जब नागार्जुन का जन्म ई० पूर्व प्रथम शताब्दी मे सिद्ध होता है तो प्रज्ञापारमिता-सूत्रो की प्राचीनतम तिथि निश्चय ही नागार्जुन से पूर्व तय हो जाती है। एक प्रज्ञापारमितासूत्र, कदाचित् अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमितासूत्र का चीनी भाषा मे अनुवाद लोकरक्ष ने ई० सन् १४८ मे ही कर लिया था। परन्तु नागार्जुन ने जिस प्रज्ञापारमितासूत्र पर महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र नाम की विशाल टीका लिखी थी उसे ई० पूर्व दूसरी शताब्दी मे रखना ही पड़ेगा। डॉक्टर एम० विन्टरनिस्स ने यहाँ तक कहा है कि नागार्जुन ने सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र को उद्धृत किया था। अतः यह प्रख्यात सूत्र भी अति प्राचीन होना चाहिये।

३. जहाँ तक महायान के उन्मीलन-क्षेत्र का प्रश्न है, उसके अभ्युदय का यूनानी धर्मों या इसाई धर्म से सम्पर्क का प्रश्न है, प्रोफेसर कीथ, डॉ० सुकुमार दत्त आदि विद्वानो की इस भ्रामक धारणा का<sup>७२</sup> कि महायान की उत्पत्ति कश्मीर-गन्धार मे कनिष्क के नेतृत्व मे हुई, मूलोच्छेद प्राचीन एव प्रामाणिक साहित्यिक साक्ष्य के एक ही प्रहार से कर देना समीचीन होगा। अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमितासूत्र मे कहा गया है—“शारिपुत्रः षट्पारमिता प्रतिसयुक्ता सूत्रान्तास्तथागतस्यात्यदेन दक्षिणापथे प्रचरिष्यन्ति दक्षिणापथात् पुनरेव वर्तन्त्या प्रचरिष्यन्ति वर्तन्त्या पुनस्तत्पथे प्रचरिष्यन्ति।”

<sup>६९</sup> मञ्जुश्री मूलकल्प, पृष्ठ ६१६; लङ्कावतारसूत्र, पृष्ठ २८६; ब्लु एनल्स, भाग १, पृष्ठ ३४।

<sup>७०</sup> वाट्सं, युवान-च्वाड, भाग २, पृष्ठ २००-२०५; तकाकुसु, ई० चिड, पृष्ठ ३५, १५८, १६६; ब्लु एनल्स, भाग १, पृष्ठ ३४ तथा आगे, मिस्टिक टेल्स, पृष्ठ ६-१०; पग सम जॉन-जङ्ग की सूचना के लिए देखिये—इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली, १९५४, पृष्ठ ६३-६४। और भी द्रष्टव्य तारानाथ के छोय-जुङ्ग की सूचना के लिये, इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली, १९३२-१९३४।

<sup>७१</sup> द्रष्टव्य—तकाकुसु, ई० चिड, पूर्वस्थल; कम्प्रेहेन्सिव हिस्ट्री ऑफ इण्डिया, भाग २, प्रोफेसर नीलकण्ठ शास्त्री द्वारा संपादित, पृष्ठ ३७७।

<sup>७२</sup> कीथ, बुद्धिस्ट फिलॉसफी, पृष्ठ २१६; सुकुमार दत्त, वि बुद्ध एण्ड फाइव आपटर सेन्चुरीज, पृष्ठ २४२-२४३।



स्पष्ट है कि प्रज्ञापारमितानय अथवा महायान का अभ्युदय दक्षिण भारत में (आन्ध्रदेश में) हुआ; इसका प्रसार पूर्वी भारत (उड़ीसा, मगध) में और उत्तरी-पश्चिमी भारत (कश्मीर, गन्धार) में कालान्तर में हुआ।<sup>९९</sup>

४. महायान के विकास में नागार्जुन का महत्त्वपूर्ण हाथ था। तिब्बती परम्पराओं में प्रज्ञापारमिता के साथ नागार्जुन का अपरिहार्य और अनिवार्य सम्बन्ध बताया गया है।<sup>१००</sup> इन साक्ष्यों में तथा अन्यत्र भी श्रीपर्वत को नागार्जुन का प्रमुख कार्य-क्षेत्र बताया गया है। डा० पी० एस० शास्त्री<sup>१०१</sup> ने सुझाव रखा है कि नागार्जुन आन्ध्रदेशीय ब्राह्मण थे और वेदली उनका जन्म-स्थान था। यह ऊपर कहा जा चुका है कि आन्ध्रदेशीय शासक सातवाहन राजा उनका उपासक-मित्र था। इस प्रसंग में प्रोफेसर सिल्वा लेवी ने समुचित प्रकाश डाला है।<sup>१०२</sup>

५. तारानाथ के छोय-जुङ्ग के अनुसार महायान का उदय प्राची में, उड़ीसा में महापद्मनन्द के समय में हुआ।<sup>१०३</sup> नागार्जुन के प्रज्ञापारमिताशास्त्र के अनुसार भी प्रज्ञापारमिता पर उपदेश पूर्व में, मगध में हुआ, और वहाँ से दक्षिणापथ की ओर और दक्षिणापथ से उत्तरापथ की ओर उसका प्रसार हुआ।<sup>१०४</sup> इन साक्ष्यों में भी महायान का उदय उत्तर-पश्चिम में न होकर पूर्वी और दक्षिणी भारत में ही हुआ इंगित होता है। स्मरणीय है कि 'महायान' पर द्वितीय धर्मचक्रप्रवर्तन का परम्परागत स्थान गृध्रकूट पर्वत राजगीर के निकट मगध में था। परन्तु जहाँ इसके पक्ष में प्रमाणों की कमी है वहाँ श्रीपर्वत व धान्यकटक में महायान के जन्म होने के पक्ष में अनेक प्रमाण गिनाये गये हैं।

#### महायान बौद्धधर्म की विशेषतायें

यदि हम प्रज्ञापारमितासूत्र, सद्धर्मपुण्डरीक सूत्र, चतुःशतक, सी-यू-की अथवा शिक्षासमुच्चय का पारायण करते तो हमें महायान बौद्धधर्म की निम्नलिखित प्रमुख विशेषतायें अधिगत होगी—

- (अ) बुद्धों की विपुल संख्या, उनकी लोकोत्तर सत्ता और महत्ता।
- (आ) बुद्धों के प्रति श्रद्धा और भक्ति और बुद्ध-मूर्ति की उपासना।
- (इ) बोधिसत्त्व का आदर्श, प्रत्येक प्राणी के बोधिसत्त्व होने की सामर्थ्य, अतः बोधिसत्त्वों की अगणित संख्या पर आस्था।
- (ई) बोधिसत्त्वचर्या के रूप में बोधिचित्त (महाकरुणा), योग, पारमिताओं और भूमियों का गूढ़ एवं विस्तृत प्राविधान।
- (उ) 'पुण्डलशून्यता' के साथ-साथ 'धर्मशून्यता' के सिद्धान्त की चर्चा।

<sup>९९</sup> अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता, राजेन्द्रलाल मित्र द्वारा संपादित, पृष्ठ २२५।

<sup>१००</sup> द्रष्टव्य—डा० इवान्स-वेन्ज, टिबेटन योग एण्ड सेक्रेट डॉक्ट्रिन्स, द्वितीय संस्करण, पृष्ठ ३४४-३४६; तथा इन्हीं की टिबेटन बुक ऑफ दि ग्रेट लिबरेशन पृष्ठ १५६-१५७।

<sup>१०१</sup> इण्डियन हिस्टॉरिकल क्वार्टर्ली, १९५५, पृष्ठ १९३-१९९।

<sup>१०२</sup> जर्नल एशियाटिक, १९३६, पृष्ठ ६१-१२१।

<sup>१०३</sup> छोयजुङ्ग (जेत्वाइते देस बुद्धिस्स इन्डोन, अनुवादक शोफनेर) पृष्ठ ५८; देखिये—इण्डियन हिस्टॉरिकल क्वार्टर्ली, १९३२, पृष्ठ २४७-२५२।

<sup>१०४</sup> ल त्रेते द प्रांद वर्तु द साजेस द नागार्जुन, भाग १, पृष्ठ २४-२५, प्रोफेसर पाण्डे द्वारा अपने बौद्ध-धर्म के विकास का इतिहास, पृष्ठ ३३४ में उद्धृत।

- (ऊ) बुद्धो और बोधिसत्त्वो के साथ-साथ अनेक देवी-देवताओं की उपासना, यथा प्रज्ञा-पारमिता, तारा, हारीती, वज्रपाणि, नाग, यक्ष, गन्धर्व आदि ।
- (ए) महायानसूत्रों का पारायण, धारणियों तथा मन्त्रों का प्रार्थना के रूप में प्रयोग ।
- (ऐ) सूत्रों, शास्त्रों एवं भाष्यों की रचना संस्कृत भाषा में होना ।
- (ओ) दार्शनिक चिन्तन एवं दार्शनिक गुत्थियों अथवा दृष्टियों के सूक्ष्म तार्किक विश्लेषण पर आवश्यक बल ।
- (औ) बौद्धेतर और महायानेतर सिद्धान्तों एवं विचारों के खण्डन के लिए 'वाद' अथवा तर्कशास्त्र का आश्रय ।

प्रज्ञापारमितासूत्रों में उपर्युक्त लगभग सभी बातें सामान्य रूप से पायी जाती हैं । महायान धर्म का समुचित और सर्वांगीण परिचय जानने के लिए हमें सूत्र-रत्न सङ्गमपुण्डरीकसूत्र<sup>९५</sup> का अध्ययन करना पड़ेगा । सर्वास्तित्वादी चीनी बौद्ध सत ई-चिङ्ग के आचार्य हुई-शी ने इस ग्रन्थरत्न का ६० वर्षों तक नित्यप्रति पारायण किया था, इस प्रकार उन्होंने इसको बीस सहस्र बार पढ़ा ।<sup>९६</sup> ई-चिङ्ग (ई० ६७१-६८१) के अनुसार 'जो महायान सूत्रों का अध्ययन करते और बोधिसत्त्वों की उपासना करते थे वे महायानी कहलाते थे ।'<sup>९७</sup> ईस्वी सन् की दूसरी शताब्दी के बाद महायान बौद्धधर्म का विकास और प्रसार तीव्र गति से हुआ । कालान्तर में महायान बौद्धधर्म और हिन्दू पौराणिक धर्म में परस्पर अनेक तत्त्व समान रूप से विकसित हुए । इस समन्वय और घनिष्ठ सम्पर्क के घातक परिणाम बौद्धधर्म के लिए विनाशकारी सिद्ध हुए ।

श्रद्धा (सद्धा) का स्थान प्राचीन बौद्धधर्म में भी महत्त्वपूर्ण था । महायान में श्रद्धा और भक्ति सर्वोपरि हो जाते हैं—'श्रद्धा हि परम यान्' । बुद्ध-भक्ति की झलक अश्वघोष के बुद्ध-चरित में स्पष्ट दृष्टिगोचर होती है । शान्तिदेव का बोधिचर्यावितार भक्ति-प्रधान महायान कविता का सर्वोत्कृष्ट नमूना है । सुखावतीव्यूहसूत्रों में अमिताभ बुद्ध की भक्ति ही प्रमुख विषय है । युवान-च्वाङ्ग की 'सी-यू-की' में ७वीं शती के भारत में प्रचलित बौद्ध-भक्ति, पूजा-पद्धति और पोषध (उपोसथ) आदि बौद्ध त्योहारों, तथा ई-चिङ्ग के 'नान-हाइ-ची-कुई-नाई-पा-चुआन' में बौद्ध-उपासना, तीर्थयात्रा, प्रव्रज्या, उपसम्पदा, सामूहिक स्वाध्याय एवं दार्शनिक तर्क-वितर्क आदि का विशद चित्रण पाया जाता है । मौर्य-शुङ्ग राजवंशों के शासनकाल से लेकर सम्राट् हर्षवर्धन के समय तक सम्पूर्ण भारतवर्ष में सहस्रों बौद्ध-विहार, स्तूप, चैत्य-गृह, बुद्धों और बोधिसत्त्वों की प्रतिमाओं, अनेक विश्वविद्यालयों एवं पुस्तकालयों का निर्माण और विकास हुआ जिनके पुरातात्विक अवशेष अब भी काल के निरन्तर प्रहार का सामना कर रहे हैं । इन सबके मूल में महायान की प्रेरणा थी ।

बोधिसत्त्व के आदर्श ने पारमिताओं का विकास न केवल साहित्य में, वरन् व्यवहार और दैनिक जीवन में भी किया । पारमिताओं के अभ्यास से ही महायानी कहलाते थे—'ये सद पारमितासु चरन्ती ते प्रतिपन्न इहो मह्याने ।' पारमिताओं में दान, शील और प्रज्ञा तो सर्वोत्कृष्ट थे—'दान हि बोधिसत्त्वस्य बोधिरिति ।' दान और शील से सुसज्जित राजा-महाराजा 'शीलादित्य', 'धर्मादित्य' तथा

<sup>९५</sup> अनेक संस्करणों में प्रकाशित, आधुनिकतम दरभंगा से १९६१ में; एक सुन्दर आंग्लभाषानुवाद, प्रोफेसर कर्न द्वारा लन्दन से प्रकाशित ।

<sup>९६</sup> तकाकुसु, ई-चिङ्ग, पृष्ठ २०५ ।

<sup>९७</sup> तकाकुसु पृष्ठ १४-१५ ।

‘परमसौगत, सुगतइव’ आदि उपाधियों से विभूषित होते थे। प्रज्ञापारमिता तो ज्ञान की पराकाष्ठा है—‘प्रज्ञापारमिता ज्ञान अद्वय स तथागत’। महायानी चौद्धाचार्य अश्वघोष सस्कृत के प्रथम नाटककार थे, महायान दार्शनिक नागार्जुन संस्कृत में कारिका-शैली के पिता थे; महायानी तत्त्ववेत्ता विज्जनाग भारतीय तर्कशास्त्र के जन्मदाता थे, महायान ने न केवल बौद्ध-संस्कृति का, अपितु भारतीय संस्कृति का भारत और भारतेतर देशों में शताब्दियों तक नेतृत्व किया।

#### महायान का साहित्यिक और दार्शनिक विकास

महायान-साहित्य के विकास एवं इतिहास के अध्ययन के क्षेत्र में आधुनिक काल में राजा राजेन्द्रलाल मित्र, पंडित हरप्रसाद शास्त्री, प्रोफेसर मैक्समूलर, प्रोफेसर नञ्जियो, प्रोफेसर सुजुकी, प्रोफेसर लेवी, प्रोफेसर पुसें, प्रोफेसर विन्टरनिस्, महापण्डित साकृत्यायन, प्रोफेसर तुची, डॉ० कॉञ्ज, डॉ० वैद्य तथा डॉ० दत्त प्रभृति विद्वानों के श्लाघनीय एवं पांडित्यपूर्ण कार्यों के हम अत्यन्त ऋणी हैं।

महायान का प्राचीनतम साहित्य प्रज्ञापारमिता साहित्य है जिसकी विशालता, विविधता एवं मार्मिकता की जाँकी डॉ० कॉञ्ज द्वारा संकलित एक ग्रन्थ से प्राप्त होती है। प्रज्ञापारमिता नाम के अनेक ग्रन्थ रचे गये थे। इनमें शतसाहस्रिका, पञ्चविंशति साहस्रिका, दशसाहस्रिका, अष्टसाहस्रिका सप्तशतिका तथा वज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमिता सुविदित हैं। सम्पूर्ण प्रज्ञासाहित्य का मूल मन्त्र और केन्द्रबिन्दु ‘शून्यता’ समझना चाहिये।

महायान सूत्रों में नव-धर्म सुविख्यात हैं। ये नौ महायानसूत्र हैं। ललित-विस्तर, लङ्कावतार, अष्टसाहस्रिका, समाधिाराज, सद्धर्मपुण्डरीक, गण्डव्यूह, दशभूमिक, सुवर्णप्रभास तथा तथागतगुह्यक-सूत्र। इनमें से तथागतगुह्यकसूत्र के अतिरिक्त अन्य सभी प्रकाशित हो चुके हैं। अन्य महायान-सूत्रों में सुखावतीव्यूह, अमितायुध्यानसूत्र, शूरङ्गमसूत्र, करुणापुण्डरीक, अक्षोभ्यव्यूह, बुद्धावतंसक, कारुण्डव्यूह, अगुलियमालिय, राष्ट्रपालपरिपृच्छा, तथा मञ्जुश्रीमलकल्पसूत्र उल्लेख्य हैं।

आचार्य नागार्जुन के ‘सूत्र-समुच्चय’ में ६० महायानसूत्रों से उद्धरण संकलित किये गये हैं। ‘महाव्युत्पत्ति’ में १०५ सूत्रों की तालिका पायी जाती है जिसमें अधिकांश महायान सूत्र हैं। आचार्य शान्तिदेव के ‘शिक्षा समुच्चय’ में लगभग ११० सूत्रों से उद्धरण संकलित किये गये हैं, वे सभी महायान ग्रन्थ के हैं। चीनी त्रिपिटकाचार्य युवान-च्वाङ ने ७४ बौद्ध-ग्रन्थों को चीनी भाषा में अनूदित किया था जिनमें अधिकांश महायान सूत्र और शास्त्र थे।<sup>१६</sup> अनेक भारतीय और मध्य-एशियाई बौद्ध विद्वानों ने समय-समय पर प्राचीन काल में महायान-साहित्य को चीनी भाषा में अनूदित किया था।<sup>१७</sup> प्रोफेसर बन्चु नञ्जियो द्वारा संग्रहीत चीनी बौद्ध त्रिपिटक भी सूची में सूत्रभाग के अन्तर्गत ५४१ महायान सूत्रों का उल्लेख है।<sup>१८</sup> ८२४ ई० में ‘पल-ब्रत्सेजे’ तथा ‘नम्क्-स्जिङ्गपो’ द्वारा संकलित ‘देन-’कर पुस्तकालय की सूची में १५३६ महायान बौद्ध-ग्रन्थों के नाम सम्मिलित किये जा चुके थे।<sup>१९</sup> तिब्बती बौद्ध धार्मिक साहित्य-संग्रहों—‘तन्ज्युर’ तथा ‘कन्ज्युर’—में लगभग पाँच हजार बौद्ध-ग्रन्थ

<sup>१६</sup> मिश्र थिच-मिन्ह चऊ कृत युवान-च्वाङ दि पिलग्रिम स्कॉलर, वियतनाम से १९६३ में प्रकाशित, पृष्ठ ८५-९६।

<sup>१७</sup> देखिये—राहुल सांकृत्यायन, बौद्ध संस्कृति, कलकत्ता १९५२।

<sup>१८</sup> पूर्व उल्लिखित कैंटलॉग।

<sup>१९</sup> प्रोफेसर शूकी योशिमुरा, दि ‘देन-’कर मा एन ओल्डेस्ट कैंटलॉग ऑफ दि टिबेटन बुद्धिस्ट कैनन, क्याटो १९५०।

संस्कृत से तिब्बती में अक्षरशः अनुदित किये हुए अभी भी विद्यमान हैं।<sup>१</sup> अनेक महायान ग्रन्थों की संस्कृत पाण्डुलिपियाँ तिब्बत से त्रिपिटकाचार्य राहुल साकृत्यायन तथा अकादमीशियन तुची द्वारा प्रकाश में आ चुकी हैं। नेपाल में विद्यमान महायान बौद्ध-साहित्य का सक्षिप्त परिचय राजा राजेन्द्रलाल मित्र, श्री सेसिल बेन्डल तथा पंडित हरप्रसाद शास्त्री द्वारा सकलित विस्तृत तालिकाओं (डेस्क्रिप्टिव कैटलॉग्स) से प्राप्त होता है। मध्य एशिया, चीनी तुर्किस्तान तथा गिलगिट से प्राप्त महायान-साहित्य के अवशेषों का परिचय प्रोफेसर हॉर्निल, प्रोफेसर लेवी तथा डॉ० दत्त के प्रकाशनों से अधिगत होता है। यह एक ऐतिहासिक एवं खेदपूर्ण तथ्य है कि बौद्ध-साहित्य का बहुत बड़ा भाग भारत में पूर्णरूपेण नष्ट हो गया। 'महावस्तु' का उल्लेख पहले किया जा चुका है, यह लोकोत्तरवाद का विनय-ग्रन्थ है और महायान के उस काल का प्रतिनिधि है। इसी कोटि में हम 'अवदानशतक', 'दिव्यावदान' तथा अश्वघोष के 'बुद्धचरित' को भी रख सकते हैं। ये ग्रन्थ हीनयान और महायान के बीच की कड़ी प्रस्तुत करते हैं, इसीलिए दोनों बौद्धधर्मों के अनुयायियों में इनका समादर रहा है। 'बोधिचित्तविवरण', 'बोधिसत्त्व प्रातिमोक्ष', 'बोधिसत्त्व-पिटक' तथा 'धारणी-पिटक' आदि महत्त्वपूर्ण संस्कृत बौद्ध-ग्रन्थों का रचनाकाल अनिश्चित है, परन्तु महायान के धार्मिक विकास में इनका महत्त्वपूर्ण स्थान है। 'महायान श्रद्धोत्पादशास्त्र' के लेखक अश्वघोष सभवतः पाँचवीं शताब्दी के व्यक्ति थे। इसी काल में महान् कवि शूर अथवा आर्यशूर ने 'जातकमाला' और 'सुभाषित रत्नकरण्डक कथा' की रचना की थी। जातकमाला का प्रभाव अजन्ता के भित्तिचित्रों में पाया जाता है, उसकी लोकप्रियता का विस्तृत उल्लेख ई-चिङ्ग के 'रिकार्ड' में भी पाया जाता है।

### महायान दर्शन

महायान की प्रवृत्ति प्रारम्भ से ही दार्शनिक गुन्थियों के विश्लेषण की ओर थी। प्रज्ञा-साहित्य में गूढ़ एवं सूक्ष्म दार्शनिक विचार सन्निहित हैं। महायान के प्रथम आचार्य नागार्जुन सर्वाधिक मेधावी विचारक एवं तत्त्व-चिन्तक थे।

बौद्ध-धर्म-दर्शन के ख्यातिप्राप्त इतिहासकारों एवं व्याख्याकारों में अधिकांश ने महायान के गह्वर विचारसागर में साधारणतया दो दार्शनिक पद्धतियों का ही अवलोकन किया है। इन्हें माध्यमिक अथवा शून्यवाद और योगाचार अथवा विज्ञानवाद कहते हैं। महायान में त्रिविधदार्शनिक परम्पराये ये हैं—

१. नागार्जुन की परम्परा—माध्यमिक दर्शन।
२. मैत्रेयनाथ की परम्परा—विज्ञानवाद दर्शन।
३. दिङ्नाग की परम्परा—तर्कशास्त्रीय तत्त्वदर्शन।

इनमें से प्रथम विचार-तरंग प्रज्ञापारमिता सूत्रों तथा आचार्य नागार्जुन द्वारा सयुक्तरूपेण प्रवाहित हुई थी। द्वितीय तरंग का स्पष्ट एवं सैद्धान्तिक उन्मीलन सन्धिनिर्माणसूत्र, लङ्कावतारसूत्र तथा आचार्य मैत्रेयनाथ के ग्रन्थों में हुआ। प्राचीन हिन्दू दार्शनिकों ने महायान बौद्धदर्शन में केवल इन्हीं दो पद्धतियों का अनुशीलन किया था, इनके अतिरिक्त वैभाषिक और सौत्रान्तिक नयों को हीनयान दार्शनिक पद्धतियों के अन्तर्गत रखा था। यही व्यवस्था आधुनिक काल में भी अधिकांश लेखकों ने अपनायी है, परन्तु यह सदोष है। बौद्धधर्म का गम्भीर एवं समुचित अध्ययन करनेवाले इस निष्कर्ष पर पहुँचेंगे कि बौद्ध-विचार और तत्त्व-चिन्तन का चरम विकास आचार्य दिङ्नाग की

<sup>१</sup> ए कम्प्लीट कैटलॉग ऑफ दि टिबेटन बुद्धिस्ट कैनन, तोहाकु इम्पीरियल यूनिवर्सिटी, सेन्डइ (जापान) से प्रकाशित।

परम्परा में हुआ। 'दिङ्नाग द्वारा प्रवाहित 'तर्कशास्त्रीय तत्त्व-दर्शन' की तरगिणी को 'माध्यमिक' एवं 'विज्ञप्तिमात्र' दर्शनो से पृथक् समझना सर्वथा समीचीन जान पड़ता है। दिङ्नाग ने केवल बौद्ध-न्यायशास्त्र के जन्मदाता थे, अपितु भारतीय तर्कशास्त्र अथवा प्रमाण-विद्या के भी वास्तविक व्यवस्थापक वही थे। उन्होंने 'सौत्रान्तिक' अथवा 'आलोचनात्मक यथार्थवाद' तथा 'चित्तमात्रता' (विज्ञप्तिमात्रता) अथवा 'पूर्णद्वैत आदर्शवाद' के बीच समुचित समन्वय और सामञ्जस्य स्थापित किया। बौद्ध-दर्शन के विरोधी वितर्कावादियों के खण्डन का सामना करने, विशुद्ध बुद्धिवादियों को बौद्धिक सन्तोष प्रदान करने तथा बुद्ध-दर्शन की वैज्ञानिक प्रामाणिकता एवं पारमार्थिक उपयोगिता की प्रतिष्ठा स्थापित करने के लिए उन्होंने न्याय अथवा तर्कशास्त्र का शिलान्यास एवं विकास किया। अतएव दिङ्नाग द्वारा विकसित तर्कशास्त्रीय तत्त्वदर्शन की यह अद्वितीय तरंग महायान के दार्शनिक विकास में ही नहीं, वरन् बौद्धदर्शन के इतिहास में अपना व्यक्तिगत और विशिष्ट स्थान रखती है।

उपर्युक्त दार्शनिक पद्धतियों के ऐतिहासिक विकास-क्रम को रूपरेखा इस प्रकार है—

#### (१) माध्यमिक-नय का विकास-क्रम

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है कि आचार्य नागार्जुन एक दीर्घजीवी मनीषी और युग-प्रवर्तक विचारक थे। बुद्धाब्द की चौथी शती में उनका आविर्भाव और ख्रीष्टाब्द की दूसरी शती के उत्तरार्द्ध में शातवाहन सम्राट की प्रेरणा से उनका देहान्त हुआ।<sup>६३</sup> इस लम्बी आयु की तरह उनकी साहित्यिक कृतियाँ भी पाठकों को चकित कर सकती हैं। महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र, दशभूमिविभाषा-शास्त्र, मूलमध्यमकारिका, विग्रहव्यावर्तनी, सूत्रसमुच्चय, अकुतोभया, सुहृल्लेख, युक्तिषष्टिका तथा द्वादशमुखशास्त्र नागार्जुन की असंदिग्ध कृतियाँ हैं। परन्तु उनकी रचनाओं में उपर्युक्त ग्रन्थों के अतिरिक्त शून्यता-संज्ञा, व्यवहारसिद्धि, प्रज्ञापण्ड, धर्मसंग्रह, चतुस्तव, उपायकौशल्यहृदय, महायान-विशिका, बोधिचित्तविवरण, प्रतीत्यसमुत्पादहृदय तथा प्रमाणविघटन आदि की भी गणना की जाती है। माध्यमिक दर्शन का समुचित ज्ञान प्राप्त करने के लिए मध्यमकशास्त्र अथवा मूलमध्यमकारिका तथा विग्रहव्यावर्तनी ही पर्याप्त हैं। प्राचीन भारत के अबौद्ध-विचारको और बौद्धदर्शन के आलोचको ने नागार्जुन की विचार-तरगिणी को 'शून्यवाद' नाम दिया है।<sup>६४</sup> कतिपय आधुनिक लेखको ने भी इसी नाम को अपनाया है। इस नामकरण का कारण 'शून्य' एवं 'शून्यता' शब्दों का इस दर्शन-साहित्य में प्रचुर प्रयोग है, परन्तु इसे 'शून्यतावाद' कहना भ्रान्तिमूलक है। माध्यमिक साहित्य में कही भी इसे 'शून्यवाद' नहीं कहा गया है। माध्यमिक विचारक अपने को 'शून्यवादी' नहीं कहते हैं। माध्यमिकनय किसी प्रकार का 'वाद' नहीं है, चिन्तन की एक पद्धति है जो सर्वप्रकार के 'वादों', 'मतों' या 'सिद्धान्तों' को सदोष सिद्ध करके उनका निराकरण करती है।<sup>६५</sup> दोषयुक्त दृष्टि से अज्ञान की उपज होती है और सम्यक् दृष्टि के मार्ग में बाधक होती है; उसका निराकरण किये बिना प्रपञ्चोपशम नहीं हो सकता और प्रपञ्चसमतिक्रान्त किये बिना प्रत्यात्मवेदनीय परमार्थ-

<sup>६३</sup> देखिये—युवान-च्चाङ्ग, भाग २, पृष्ठ २००-२०५; एम० बालेज़ेर, 'लाइफ ऑफ नागार्जुन फ्रॉम टिबेटन एण्ड चाइनीज सोर्सेज' एशिया मेजर, भाग १, पृष्ठ ४२१ से आगे तथा पूर्व उल्लिखित साक्ष्य।

<sup>६४</sup> उदाहरणार्थ शङ्कराचार्य, ब्रह्मसूत्र भाष्य, २.३१, निर्णयसागर प्रेस संस्करण, पृष्ठ ३५१-५२।

<sup>६५</sup> ब्रह्मव्य—द्वादशमुखशास्त्र, प्रोफेसर एन० अय्यस्वामी शास्त्री द्वारा चीनी से संस्कृत में अनूदित, विश्वभारती एनल्स भाग ६ में प्रकाशित।

सत्य की अनुभूति दुर्लभ है। अतएव प्रपञ्चसम्भूत अथवा विकल्पसम्भव सभी दृष्टियों या दर्शनों का खण्डन आध्यात्मिक आवश्यकता है जिसके लिए शून्यता-बोध ही एकमात्र उपाय है। इस दर्शनश्रेष्ठ माध्यमिक दर्शन को 'शून्यवाद' समझनेवालों का ध्यान हम 'विग्रहव्यावर्तनी' के २९वें श्लोक—

‘यदि काचन प्रतिज्ञा स्यान्मे तत एष मे भवेदोष ।

नास्ति च मम प्रतिज्ञा तस्मान्नैवास्ति मे दोष ॥’

तथा 'मध्यमकारिका' के १३वें अध्याय की ८वीं कारिका—

‘शून्यता सर्वदृष्टीना प्रोक्तानि सरणं जिनै ।

येषां तु शून्यतादृष्टिस्तानसाध्यान् बभ्रमसिरे ॥’

की ओर आकृष्ट करना चाहते हैं।

नागार्जुन के बाद दूसरा प्रख्यात माध्यमिक विचारक आर्यदेव था; जो नागार्जुन का शिष्य था। 'चतुःशतक' मुष्टिप्रकरण तथा 'अक्षरशतक' आर्यदेव के प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं। माध्यमिक विचारों का चरम विकास छठी और सातवीं शताब्दियों में हुआ। छठी शताब्दी में बुद्धपालित और भावविवेक प्रसिद्ध माध्यमिक चिन्तक थे। उनमें परस्पर पद्धतिविषयक मतभेद होने के कारण माध्यमिकों के दो भेद हो गये थे। बुद्धपालित ने मध्यमक शास्त्र पर टीका लिखकर 'प्रासंगिक' शाखा का श्रीगणेश किया और भावविवेक ने मध्यमकशास्त्र पर 'प्रज्ञाप्रदीप' नामक टीका तथा मध्यमार्थसंग्रह, करतलरत्न-शास्त्र तथा तर्कज्वाला नामक ग्रन्थों का सृजन किया और 'स्वातन्त्रिक' शाखा का उद्घाटन किया। ७वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में चन्द्रकीर्ति एक प्रतिभाशाली माध्यमिक दार्शनिक थे जिन्होंने प्रासंगिक दृष्टिकोण अपनाया और नागार्जुन की दार्शनिक परम्परा का उत्कृष्ट प्रतिपादन 'प्रसन्नपदा' नाम की माध्यमिककारिका की वृत्ति में प्रस्तुत किया। इसके अतिरिक्त चतुःशतक वृत्ति, युक्तिषष्टिकावृत्ति, शून्यतासप्ततिवृत्ति, प्रदीपउद्योतन, मध्यमकावतार एवं मध्यमकावतारभाष्य चन्द्रकीर्ति की महत्वपूर्ण रचनाएँ हैं। ७वीं शताब्दी के मध्य में महायान सत, कवि, बौद्धशास्त्री एवं सूत्रों के प्रकाश पण्डित एवं प्रखरबुद्धि माध्यमिक विचारक शान्तिदेव थे। उन्होंने शिक्षासमुच्चय तथा बोधिचर्यावतार नामक ग्रन्थ लिखे। इनमें बोधिचर्यावतार का ९वाँ परिच्छेद माध्यमिक दृष्टिकोण से लिखा गया प्रासंगिक प्रकरण है। अन्य माध्यमिक विचारकों में 'शतशास्त्र' एवं प्राण्यमूल्यशास्त्र के लेखक सिंहर्षिम, 'माध्यमिकसत्यद्वयविभङ्ग' के लेखक ज्ञानगर्भ, 'प्रज्ञाप्रदीपटीका' के लेखक अवलोकितव्रत तथा 'बोधिचर्यावतारपञ्जिका' के रचयिता प्रज्ञाकरमति के नाम उल्लेख्य हैं।<sup>८९</sup>

<sup>८९</sup> माध्यमिक दर्शन के मूल, आधारभूत व प्रामाणिक ग्रन्थों में मध्यमकशास्त्र (मूलमध्यमककारिका) पुसें द्वारा सेंटपीटर्सबर्ग से प्रकाशित; विग्रहव्यावर्तनी, राहुल सांकृत्यायन द्वारा संपादित; चतुःशतक (उत्तरार्द्धमात्र) विधुशेखर भट्टाचार्य तथा परशुराम वैद्य द्वारा अलग-अलग तिब्बती से संस्कृत में अनूदित; करतलरत्न एवं मध्यमार्थसंग्रह, एन० अय्यस्वामी शास्त्री द्वारा संपादित; प्रसन्नपदा, पुसें द्वारा सेंटपीटर्सबर्ग से संपादित तथा बोधिचर्यावतार परशुराम वैद्य द्वारा संपादित उल्लेख्य हैं। आधुनिक ग्रन्थों में डॉ० स्तोर्बात्स्की कृत 'बुद्धिस्ट कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिस्टिक थाट'; डॉ० टी० आर० वी० मूर्तिकृत, 'सेन्ट्रल फिलॉसफी ऑफ बुद्धिज्म', डॉ० पाण्डेकृत 'बौद्धधर्म के विकास का इतिहास' तथा डॉ० कॉञ्जकृत 'बुद्धिस्ट थाट इन इण्डिया' उल्लेख्य हैं।

(२) विज्ञप्तिमात्रता-दर्शन का विकास-क्रम

तिब्बती तथा चीनी बौद्ध-परम्पराओं में आचार्य असङ्ग को योगाचार अथवा विज्ञानवाद का प्रवर्तक माना गया है। परन्तु आधुनिक गवेषणाओं<sup>८९</sup> से ज्ञात होता है कि असङ्ग के वास्तविक गुरु मैत्रेयनाथ एक ऐतिहासिक व्यक्ति थे; वस्तुतः मैत्रेयनाथ को ही विज्ञानवाद-योगाचार का प्रथम आचार्य माना जाना चाहिये। उनका समय दूसरी-तीसरी शताब्दियों का सन्धिकाल माना गया है। मैत्रेयनाथ ने महायानसूत्रालङ्कारकारिका, मध्यान्तविभङ्ग, धर्मधर्मताविभङ्ग, महायानोत्तरतन्त्रशास्त्र तथा अभिसमयालङ्कारकारिका नामक ग्रन्थों की रचना की थी। योगाचारभूमिशास्त्र की मूल कारिकाओं की रचना भी सम्भवतः उन्होंने ही की, असङ्ग ने मैत्रेय के ग्रन्थों पर विद्वत्तापूर्ण भाष्य लिखकर योगाचार-दर्शन के सिद्धान्तों का विस्तृत प्रतिपादन किया और अपने उपाध्याय के स्थान पर स्वयं यशस्वी बन गये।

आचार्य असङ्ग पेशावर के ब्राह्मण थे। उनका समर्थ चौथी शताब्दी जान पड़ता है। वह आचार्य वसुबन्धु के ज्येष्ठ भ्राता और योगाचार के प्रकाशक पंडित थे। उन्होंने मैत्रेय के शास्त्रों में भाष्य लिखने के अतिरिक्त निम्नलिखित ग्रन्थों की रचना की थी—महायानसम्परिग्रह, प्रकरण-आर्यवाचा, महायान अभिधर्मसंगीति (सम्भवतः अभिधर्मसमुच्चय) तथा त्रिशतिकाया प्रज्ञापारमिताया-कारिकासप्तति (वज्रच्छेदिका पर टीका)।

असङ्ग के भाई वसुबन्धु (४००-४८० ई०) विज्ञानवाद के सर्वश्रेष्ठ विचारक और महायान बौद्धधर्म के एक प्रमुख आचार्य थे। तिब्बती तथा चीनी परम्पराओं में उन्हें 'एक सहस्र ग्रन्थों का लेखक' कहा गया है जो अक्षरशः सत्य न होते हुए भी वसुबन्धु की साहित्यिक सृष्टि का बहुमुखी और बहु-संख्यक होने का संकेत है। यद्यपि सन्धिनिर्मोचनसूत्र, लकावतारसूत्र तथा मैत्रेय-असङ्ग के ग्रन्थों द्वारा विज्ञप्तिमात्रतादर्शन का पर्याप्त विकास और प्रसार हुआ, परन्तु इसका चरम उत्कर्ष वसुबन्धु के समय में ही हुआ। वह वसुबन्धु अभिधर्मकोश के लेखक वसुबन्धु से भिन्न थे, इस प्रश्न पर और वसुबन्धु की तिथि पर प्रोफेसर फ्राउ वाल्नर के गवेषणापूर्ण निष्कर्ष उचित जान पड़ते हैं।<sup>९०</sup>

वसुबन्धु ने विज्ञप्तिमात्रतासिद्धिशास्त्र की दो पुस्तकें 'विशतिका' तथा 'त्रिशिका' लिखकर विज्ञप्तिमात्रता दर्शन का उत्कृष्ट सारांश प्रस्तुत किया। उन्होंने वादबिधि, वादविधान, वादहृदय, व्याख्यायुक्ति, कर्मसिद्धिप्रकरण, पञ्चस्कन्धप्रकरण, तथा अपरिमितायुसूत्रोपदेश नामक अन्य ग्रन्थ लिखे। इनके अतिरिक्त वज्रच्छेदिका, महापरिनिर्वाणसूत्र, सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र, महायानसूत्रालंकार, प्रतीत्यसमुत्पाद-सूत्र तथा मध्यान्तविभङ्ग पर टीकाएँ भी लिखीं। विज्ञानवाद दर्शन में बाह्य पदार्थों की पारमार्थिक सत्ता का निषेध और निर्गुण, निराकार, स्वयसिद्ध, स्वयंप्रकाश 'चित्तमात्र' (विज्ञान, विज्ञप्ति, मन, चित्त) की सत्ता प्रतिपादित की गयी है।

वसुबन्धु के पश्चात् विज्ञप्तिमात्रता दर्शन की परम्परा को आगे बढ़ानेवालों में गुणप्रभ, गुणमति, स्थिरमति, धर्मपाल, जयसेन, नन्द, बोधिरुचि, शीलभद्र, शीलेन्द्रबोधि, जिनमित्र तथा हरिभद्र

<sup>८९</sup> देखिये—प्रोफेसर एच० उई, स्टडीज इन इण्डियन फिलॉसफी, भाग १, पृष्ठ ३५६; प्रोफेसर जी० तुची, ऑन सम एस्पेक्ट्स ऑफ दि डॉक्ट्रिन्स ऑफ मैत्रेय (नाथ) एण्ड असङ्ग, अध्याय १; प्रोफेसर एम० विन्तनिट्ज, हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लिटरेचर, भाग २, पृष्ठ ३५४; पंडित हरप्रसाद शास्त्री, इण्डियन हिस्टॉरिकल क्वार्टर्ली, १९२५, पृष्ठ ४६५।

<sup>९०</sup> देखिये—सेरी ओरियन्टल रोमा, भाग ३, रोम १९५१।

के नाम प्रमुख रूप से उल्लेखनीय हैं। धर्मपाल तथा स्थिरमति ने विज्ञप्तिमात्रता के सैद्धान्तिक विवेचन में भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण अपनाये। इनके महत्वपूर्ण विचारों व विज्ञप्तिमात्रतासिद्धिशास्त्र पर लिखी गयी अन्य आठ भारतीय टीकाओं में उपलब्ध प्रतिवादों का संग्रह करके युवान-च्चाङ ने चीनी भाषा में अनूदित किया था।

### (३) तर्कशास्त्रीय बौद्ध तत्त्वदर्शन का विकास-क्रम

आधुनिक काल में इस विषय पर अत्यन्त उत्कृष्ट, प्रामाणिक एवं विस्तृत कार्य रूसी अकादमी-शियन प्रोफेसर स्तेशेर्वात्स्की तथा भारतीय मनीषी महामति राहुल सांकृत्यायन ने किया है। बौद्ध-दर्शन में न्यायानुसार तत्त्वचिन्तन की आलोचनात्मक पद्धति के प्रवर्तक आचार्य दिङ्नाग थे जिनका समय पाँचवीं शती का उत्तरार्ध और छठी शती का पूर्वार्ध था। दिङ्नाग ने अभिधर्मकोश, मर्मप्रदीप, प्रज्ञापारमितापिण्डार्थ, आलम्बनपरीक्षा, त्रिकालपरीक्षा, हेतुचक्रहमरू, न्यायमुख, प्रमाणसमुच्चय एवं प्रमाणसमुच्चय-वृत्ति आदि ग्रन्थों की रचना की। वे दर्शन में विज्ञानवादी और न्याय में सौत्रान्तिक थे।

बौद्ध-न्याय में 'प्रत्यक्ष' तथा 'अनुमान' नाम के दो ही प्रमाण सम्यक् ज्ञानप्राप्ति के साधन माने गये हैं। दिङ्नाग की दार्शनिक परम्परा में न्याय (तर्कशास्त्र), सौत्रान्तिकदर्शन एवं विज्ञानवाद का सम्मिश्रण पाया जाता है। दिङ्नाग के शिष्यों में शकरस्वामी और ईश्वरसेन के नाम प्रसिद्ध हैं। शकरस्वामी ने 'न्यायप्रवेश' नामक ग्रन्थ लिखा। ईश्वरसेन के मतों का उल्लेख धर्मकीर्ति ने किया है। तर्कशास्त्रीय बौद्धधर्म के इतिहास में उज्ज्वलतम रत्न आचार्य धर्मकीर्ति हैं। उनका समय ७वीं शताब्दी का उत्तरार्ध है। तिब्बती परम्परा के अनुसार वह तिब्बत के सम्राट् त्साग-रसन गपो के समकालीन थे और प्रसिद्ध मीमांसाचार्य कुमारिलभट्ट के भान्जे और आलोचक थे। उन्होंने शास्त्रार्थ में कुमारिल को पराजित कर बौद्ध-दर्शन की उत्तुंग पताका सम्पूर्ण देश में फहराई। धर्मकीर्ति ने प्रमाणवार्तिक, प्रमाणविनिश्चय, न्यायबिन्दु, हेतुबिन्दु, वादन्याय, सम्बन्धपरीक्षा तथा सन्तानान्तरसिद्धि नामक उत्कृष्ट ग्रन्थ न्याय पर लिखे और बौद्ध न्यायशास्त्र का विकास पराकाष्ठा पर पहुँचाया। धर्मकीर्ति के पश्चात् आठवीं शताब्दी में आचार्य शान्तरक्षित सर्वाधिक प्रतिभाशाली बौद्ध दार्शनिक थे। वे भारतीय दार्शनिक पद्धतियों के असाधारण विद्वान् और अकाट्य आलोचक थे। तत्त्व-संग्रह उनका महान् ग्रन्थ है जो भारतीय दर्शन के इतिहास में कई दृष्टियों से अद्वितीय स्थान रखता है। शान्तरक्षित ने तत्त्व-संग्रह के अतिरिक्त वादन्याय-वृत्ति, मध्यमकालकारकारिका आदि अन्य ग्रन्थ भी लिखे। बौद्ध धर्म-दर्शन का नेपाल व तिब्बत में प्रचार करने का श्रेय मुख्य रूप से शान्तरक्षित व उनके सहयोगियों—कमलशील तथा पद्मसम्भव को है। कमलशील शान्तरक्षित के शिष्य तथा नालन्दा विश्वविद्यालय के प्रोफेसर थे। उन्होंने तत्त्व-संग्रह-पञ्जिका, माध्यमिकालोक तथा तीन छोटे-छोटे ग्रन्थ भावना-क्रम पर लिखे हैं।

तत्त्व-संग्रह तथा उसकी पञ्जिका के लेखकों के बाद बौद्ध-धर्म दर्शन का भारत में ह्रास प्रारम्भ हो जाता है। परन्तु बौद्ध न्याय-परम्परा कुछ समय तक बनी रही। इस काल के बौद्ध-विचारकों में न्यायबिन्दुटीका, अपोहप्रकरण, परलोकसिद्धि, क्षणभङ्गसिद्धि, प्रमाणपरीक्षा तथा प्रमाणविनिश्चय टीका के लेखक धर्मोत्तर, ईश्वरभङ्गकारिका, सर्वज्ञसिद्धिकारिका, श्रुतिपरीक्षाकारिका, बाह्यार्थसिद्धिकारिका तथा अन्यापोहसिद्धि के लेखक कल्याणरक्षित के नाम उल्लेख्य हैं।



## वैदिक देवता अग्नि

चन्द्रचूड़ मणि

अप नः शोशुचदधमग्ने शुशुग्या रयि । अप नः शोशुचदधम् ॥ (ऋ० १.६७.१)

अग्नि की व्यापकता, उसकी व्यावहारिकता और पवित्रता से प्रेरित होकर मनुष्य ने अपने हृदय में जिस धार्मिक भावना को प्रश्रय दिया था, उसकी उल्लेख प्रत्यक्ष समस्त जातियों के आरम्भिक इतिहास में मिलता है। प्राचीन यूनानियों के मत से अग्नि पहल पृथ्वी पर न थी। मनुष्य के हित के लिए प्रोमैथियस (Prometheus) या प्रमन्थ नामक देवता स्वर्ग से अग्नि को चुरा लाये जब से यूनान में अग्नि के साथ साथ प्रमन्थ की भी पूजा होने लगी। प्रसिद्ध यूनानी दार्शनिक हेरेक्लिटस (Heraclitus) के अनुसार सारा जगत् ही अग्निमय है। अग्नि में ही विश्व का निर्माण हुआ है और अग्नि में ही उसका समाहार।<sup>१</sup> संसार की अन्य प्राचीन जाति रोमन, अग्नि की 'वलकन' (> Vulcan) या 'उल्का' नाम से उपासना करती है। लैटिन में अग्नि को 'इग्निस' (> Ignis) और स्लाव में 'ओग्नि' (> Ognī) कहते हैं। इसी प्रकार ईरानी या पारसीक 'अतर' नाम से अग्नि की उपासना करते आये हैं और उनके प्रसिद्ध ग्रन्थ 'अवेस्ता' में अग्नि के प्रति बहुत-से मन्त्र दिये हुए हैं। पारसीकों के यहाँ अग्नि को साक्षात् ईश्वर का प्रतिरूप मानते हैं और उनके यहाँ दिन-रात अग्नि जलती हुई रखी रहती है। कुटुम्ब का प्रत्येक व्यक्ति भक्तिपूर्वक अग्निदेव की उपासना करता है। जब पारसीकों ने पहली बार भारत में प्रवेश किया था, उनके एक हाथ में उनका धार्मिक ग्रन्थ अवेस्ता और दूसरे में अग्नि थी। चीनियों के 'शुकिंग' नामक धार्मिक ग्रन्थ में भी अग्नि की उपासना पर काफी जोर दिया गया है। पर संसार की जितनी अग्निपूजक जातियाँ हैं उन सबमें आर्य सबसे प्राचीन और बुद्धिमान हैं।

ऐतिहासिक अन्वेषणों से पता चलता है कि संसार की समस्त जातियों ने, यहाँ तक कि जो आर्य नहीं हैं—मंगोल, सेमेटिक या हेमेटिक हैं, अग्नि की उपासना प्राचीन आर्यों से ही सीखी थी। आर्य ही अग्नि-पूजा के प्रथम प्रचारक थे। 'वेद' इसके प्रमाण हैं। सम्पूर्ण वैदिक वाङ्मय अग्नि-पूजा से भरा पड़ा है। ऋग्वेद में जितने मन्त्र या ऋचायें अग्नि-सम्बन्धिनी हैं उतनी इन्द्र को छोड़कर किसी भी देवता के सम्बन्ध की नहीं। ऋग्वेद का प्रथम सूक्त ही 'आग्नेय सूक्त' है और उसकी पहली ही ऋचा अग्नि-पूजा से आरम्भ होती है—

‘ॐ अग्निमीळे पुरोहित यज्ञस्य देवमृत्विजं । होतार रत्नघातमम् ।’

<sup>१</sup> Heraclitus declared the world to be an ever-living fire, and fire, therefore, to be the essence of all things, he understood by this a 'process' not a material or substance which survived all its transformations, but just the transforming process itself in its ever-darting, vibrating activity (zungenlnde), the soaring up and vanishing which correspond to the Becoming and passing away.—'A History of Philosophy,' Chap. 1, § 4, by Dr. W. Windelband.

अर्थात् यज्ञ के पुरोहित, दीप्तिमान, देवों को बुलानेवाले, ऋत्विक् और रत्नधारी अग्नि की मं स्तुति करता हूँ। इस मन्त्र के आरम्भिक प्रणव (ॐ) में अग्नि की भावना का यथोचित प्रतिपादन हुआ है, क्योंकि ॐ (= अ + उ + म्) में—‘अ’ से तात्पर्य विराट्, अग्नि और विश्व से ही है, ‘उ’ से हिरण्यगर्भ, वायु, तैजस् तथा ‘म्’ से ईश्वर, आदित्य और प्रजा समझना चाहिए।<sup>१</sup> किञ्चित् इसी तरह की प्रतीकात्मक व्याख्या वैदिक देवताओं के सम्बन्ध में योगी अरविन्द ने की है। अरविन्द ने वैदिक धर्म को रहस्यपूर्ण बनलाते हुए सूर्य से ‘प्रजा’, अग्नि से ‘इच्छा’ और सोम से ‘अद्भुति’ का अर्थ-निर्देश कर ऐतिहासिक इल्यूसीनियन (Eleusinian) एवं ऑर्फिक (Orphic) रहस्यों को वैदिक विचारधारा का अवशेष बतलाया है।<sup>२</sup>

वैदिक साहित्य में अग्नि की भौतिक कल्पना का भी परिचय जहाँ तहाँ मिलता है। किन्तु उसके आधार पर आर्यों को जड़ोपासक, असभ्य और बर्बर मान लेना पाश्चात्य विद्वानों की मिथ्या धारणा है। आर्यों की जड़ोपासना के भीतर अक्षिष्ठातृ-रूप से एक एक चेतन अग्नि, वायु आदि चैतन्यदेव की दार्शनिक भावना भी छिपी हुई है। पाश्चात्य सभ्यता के आलोक में वैदिक-साहित्य का अध्ययन करते हुए पाश्चात्य विद्वान् प्रायः इस वैज्ञानिक तत्त्व को भूल जाते हैं। ‘शुक्ल यजुर्वेद’ के माध्यन्दिन-वाजसनेयी शाखा के आधार पर ‘रुद्रकल्प’ में अग्नि की इस तरह की कल्पना मिलती है—

<sup>१</sup> गफ (Gough) ‘Upanishads’, पृ० ६६-६३

<sup>२</sup> The hypothesis I propose is that Rg-veda is itself the one considerable document that remains to us from the early period of human thought of which the historical Eleusinian and Orphic mysteries were the failing remnants, when the spiritual and psychological knowledge of the race was concealed for reasons now difficult to determine, in a veil of concrete and material figures and symbols which protected the sense from the profane and revealed it to the initiated. One of the leading principles of the mystics was the sacredness and secrecy of self-knowledge and the true knowledge of the gods. This wisdom, was, they thought, unfit for, perhaps even dangerous, to the ordinary human mind, or in any case liable to perversion and misuse and loss of virtue if revealed to vulgar and unpurified spirits. Hence they favoured the existence of an outer worship effective but imperfect for the profane, and an inner discipline for the initiate, and clothed their language in words and images which had equally a spiritual sense for the elect and a concrete sense for the mass of ordinary worshippers. The Vedic hymns were conceived and constructed on these principles.

‘रुद्रतेजः समुद्भूतं द्विमूर्धानं द्विनासिकम् । षण्णेन च चतुःश्रोत्रं त्रिपादं सप्तहस्तकम् ॥  
वाम्यभागे चतुर्हस्तं सव्यभागे त्रिहस्तकम् । सुवः सुवः च शक्तिः च अक्षमाला च दक्षिणे ॥  
तोमरं व्यजनं चैव घृतपात्रं तु वामके । विभ्रतं सप्तभिर्हस्तैर्द्विमुखं सप्तजिह्वकम् ॥  
दक्षिणे च चतुर्जिह्वं त्रिजिह्वमुत्तरे मुखम् । द्वादशकोटिमूर्त्याख्यं द्विपञ्चाशत् कलायुतम् ॥  
स्वाहास्वधावषट्कारैरङ्कितं मेघवाहनम् । रक्तमाल्याम्बरधरं रक्तपद्मासनस्थितम् ॥  
रौद्रं तु वह्निनामानं वह्निभावाहयाम्यहम् ॥’ (‘अग्नेर्धर्म्यैरूपम्’ रद्रकल्पे)

जिसके सम्बन्ध में विद्वान् वाचस्पति ने सप्त जिह्वाओं और नवशक्तियों की गणना की है । अग्नि की सप्त जिह्वाओं में—(१) कराली, (२) धूमिनी, (३) श्वेता, (४) लोहिता, (५) नीललोहिता, (६) सुवर्णा, (७) पद्मरागा और नवशक्तियों में (१) पीता, (२) श्वेता, (३) अरुणा, (४) कृष्णा, (५) धूम्रा, (६) तीक्ष्णा, (७) स्फुलिङ्गिनी, (८) ज्वलिनी, (९) ज्वालिनी ये नाम आते हैं । ऋग्वेद के त्रयोदश सूक्त की, जिसका नाम ‘आप्ती’ (विशेष प्रीतिकर) सूक्त भी है, बारह ऋचाओं में इन बारह नामों से अग्नि की उपासना की गई है<sup>५</sup>—

(१) सुमिद्ध । (२) तनूनपात् । (३) नराशस । (४) इला । (५) बर्हि । (६) देवीद्वार । (७) नक्त ओर उषा । (८) देवीद्वय । (९) इला, मरस्वती, मही । (१०) त्वष्टा । (११) वनस्पति । (१२) स्वाहा ।

और अग्निहोत्र के समय की विशेष अग्नि के पाँच नाम हलायुध ने इस प्रकार दिये हैं

‘आवसथ्याहवनीयौ दक्षिणाग्निस्तथैव च ।  
अन्वाहार्यौ गार्हपत्य इत्येते पञ्च वह्नयः ॥’

उपनिषद् के एकेश्वरवाद (Monotheism) में यद्यपि अग्नि को एक ब्रह्म के अन्तर्गत मानकर वायु आदि देवताओं की तरह अपना कर्त्तव्य-मात्र पालन करने का सकेत मिलता है,<sup>६</sup> अथर्वण के

<sup>५</sup> तु० मुण्डकोपनिषद् १।२।४ ।

<sup>६</sup> सुसमिद्धो न आवह देवां अग्ने हविष्मते । होतः पावक यद्धि च ॥  
मधुमन्तं तनूनपाद् यज्ञं देवेषु नः कवे । अद्या कुरावुहि वीतये ॥  
नराशंसमिह प्रियमस्मिन् यज्ञ उपह्वये । मधुजिह्वं हविष्कृतम् ॥  
अग्ने सुखतमे रथे देवां ईडित आवह । असि होता मनुहितः ॥  
स्तृणीत बर्हिरानुषघृतपृष्ठं मनीषिणः । यन्नामृतस्य चक्षणम् ॥  
विश्रयन्तामृतावृधो द्वारो देवीरसश्चतः । अद्या नूनं च यष्टवे ॥  
नक्तोषासा सुपेशसास्मिन् यज्ञ उपह्वये । इदं नो बर्हिरासदे ॥  
ता सुजिह्वा उपह्वये होतारा दैव्या कवी । यज्ञं नो यक्षतामिमम् ॥  
इडा सरस्वती मही तिलो देवीर्मर्मयोभुवः । बर्हिः सीदन्वक्रिधः ॥  
इह त्वष्टारमग्रियं विश्वरूपमुपह्वये । अस्माकमस्तु केवलः ॥  
अव सृजा वनस्पते देव देवेभ्यो हविः । प्रबातुरस्तु चेतनम् ॥  
स्वाहा यज्ञं कृणोतनेन्द्राय यज्वनो गृहे । तत्र देवां उपह्वये ॥  
तैत्तिरीय उपनिषद्, २।८ ।

‘मुण्डकोपनिषद्’ में अग्नि को ब्रह्मा का मस्तक कहा गया है।<sup>९</sup> और कही-कही जैसे ‘प्राणाग्निहोत्र’ उपनिषद् में अग्नि को ब्रह्मा का ही प्रतिरूप मान लिया है।<sup>१०</sup> वैदिक देवताओं की इस जटिल धारणा ने अनेक दार्शनिकों को आश्चर्य में डाल रखा है और ब्लूमफील्ड (Bloomfield) की तरह वे सब केवल इसी निष्कर्ष तक पहुँच सके हैं कि अनेकेश्वरवाद (Polytheism) की सबसे बड़ी कठिनाई यही है कि प्रत्येक देवता को शासन-भार सौंपा जाता है और सभी उस भार को वहन करने में अपने को असमर्थ पाते हैं।<sup>११</sup> ऐसी अवस्था में ऋग्वेद का एकमात्र ‘एकम् सद्विप्रा बहुधा वदन्ति’ का मिथ्यान्त ही सर्व-मान्य हो सकता है।<sup>१२</sup>

वैदिक वाङ्मय में अग्नि की उत्पत्ति के विषय में भी विस्तृत विवरण मिलता है। अग्नि की उत्पत्ति आकाश और जल में हुई। ‘कठोपनिषद्’ में अग्नि की दौ माताओं का उल्लेख है, अर्थात् दो लकड़ियों के सघर्षण से उनकी उत्पत्ति बतलाई गई है—

अरण्योनिहितो जाक्षवेदा गर्भं इव सुभृतो गर्भिणीभि ।

दिवे दिव ईड्यो जागृवद्भिर्हविष्मद्भिर्मनुष्येभिरग्नि एतद्वै तत् ॥

(कठोपनिषद् २।४।८)

अग्नि का एक नाम ‘तनूनपात्’ है जिससे पता चलता है कि अग्नि की स्वयं उत्पत्ति हुई। पर अन्यत्र अथर्वण का उल्लेख मिलता है। अथर्वण पहले ऋषि थे जिन्होंने ‘अरणी’ से अग्नि उत्पन्न की। भृगु ने अग्नि को मनुष्यों में स्थिर किया और मनु ने उन्हें ‘पुरोहित’ की सज्ञा दी। ‘भारतीय दर्शन’ नामक स्वरचित ग्रन्थ में डॉ० एस० राधाकृष्णन् ने अग्नि के यज्ञ-सम्पादन-विधान की तुलना प्राचीन यूनान के देवाह्वानकारी यज्ञ-विधान से की है जिसमें लोक-हित के लिए अग्नि देवों को हविर्युक्त करते थे।<sup>१३</sup> ऋग्वेद के ७७वें सूक्त में अग्नि की इसी रूप में आराधना भी मिलती है।

कथा दाशेमाग्नये कास्मै देवजुष्टोच्यते भामिने गी ।

यो मर्त्येष्वमृत ऋतावा होता यजिष्ठ इत् कृणोति देवान् ॥१॥

यो अध्वरेषु शन्तम ऋतावा होता तनूनमोभिरा कृणुध्वम् ।

अग्निर्यद्वैर्मर्तय देवान् सचा बोधाति मनसा यजाति ॥२॥

स हि-ऋतु समर्य ससाधुर्मित्रो न भूतद्भुतस्य रथी ।

त मेघेषु प्रथम देवयन्तीविश उपब्रुवते दस्ममारी ॥३॥

(ऋ० १।७७।१—३)

९ अग्निर्मूर्धा चक्षुषो चन्द्रसूर्यौ

दिशः श्रोत्रे वाग्विवृताश्च वेदाः ।

वायुः प्राणे हृदयं विश्वमस्य

पद्भ्यां पृथिवी ह्येष सर्वभूतान्तरात्मा ॥ (मुण्डकोपनिषद् २।१।४)

१० विश्वोऽसि वैश्वानरो विश्वरूपं त्वयाधार्यते जायमानम् ।

विश्वं त्वाहुतयः सर्वा यत्र ब्रह्मामृतोऽसि ॥ (प्राणाग्निहोत्रोपनिषद्)

११ दि रेलिजन ऑव दि वेद, पृ० १६६ ।

१२ ऋ० २।१६४।४६ ।

१३ डॉ० एस० राधाकृष्णन् : इंडियन फिलासफी, खंड १, पृ० १०७ पाद टि० ।

आर्यों के आरम्भिक औपनिवेशिक विस्तार (Colonisation) के समय इन्हीं अग्निदेव की स्वीकृति वाञ्छनीय समझी जाती थी। क्योंकि एक स्वरूप से यह यज्ञ में सहायक होते थे और दूसरे से सौ नेत्रों द्वारा जंगलों को भस्म कर मनुष्यों के निवास योग्य 'जनपद' स्थापित करते थे। 'शतपथ ब्राह्मण' में प्राचीन विदेह (विदेह) की कुछ सस्मृतियाँ पाई जाती हैं जब उस प्रान्त को आर्यों ने अपना उपनिवेश नहीं माना था। उक्त ग्रन्थ में आर्यों के पूर्वीय विस्तार-क्रम में तीन प्रधान सीढ़ियों का स्पष्ट उल्लेख मिलता है। पहले विदेह के राजा माठव केवल सारस्वत प्रदेश के अधिपति समझे जाते थे। ब्राह्मण-सभ्यता के आदि प्रतिनिधियों में से अग्नि वैश्वानर के नेतृत्व से वे अपने पुरोहित गौतम राहुगण के साथ सदानीर (वर्तमान गण्डक) के तट तक पहुँचे। इसके पहले ब्राह्मणों ने यह समझकर कि सदानीर का पूर्वी भाग अग्निद्वारा परिष्कृत नहीं हुआ है इस नदी को कभी पार करने का विचार तक नहीं किया था। वास्तव में सदानीर का पूर्वी प्रदेश उस समय घने जंगलों और उँची नीची भूमियों से भरा हुआ था। माठव के पूछने पर कि 'हमारा आवास कहाँ हो?' अग्नि ने नदी का पूर्वी भाग बसाने का आदेश दिया।<sup>१९</sup>

इसी तरह आर्य-सभ्यता की प्रसार-भूमिका में जहाँ कहीं आर्यों के बसने-बसाने का क्रम पाया जाता है, शोभनीय क्षेत्र, मार्ग और धन के लिए अग्नि की अभ्यर्चना अनिवार्य हो जाती है।

'सुक्षेत्रिया सुपातुया वसूया च यजामहे । अप न शोशुचदधम् ॥' (ऋ० १।६७।२)  
क्योंकि अग्नि धन एवं आवास के मूल तथा उपासक की कामना पूरी करनेवाले है—

रायो बुध्न सङ्गमनो वसूना यज्ञस्य केतुर्मन्मसाधनो वे ।  
अमृतत्व रक्षमाणास एन देवा अग्नि धारयन्द्रविणोदाम् ॥  
नू च पुरा च सदन रयीणा जातस्य च जायमानस्य चक्षाम् ।  
सतश्च गोपा भवतश्च भूरेर्देवा अग्नि धारयन्द्रविणोदाम् ॥  
द्रविणोदा द्रविणसस्तुरस्य द्रविणोदा सनरस्य प्रयसत् ।  
द्रविणोदा वीरवतीमिष नो द्रविणोदा रासते दीर्घमायु ॥ (ऋ० १।६६।६-८)

उपनिषत्काल में सर्वत्र याज्ञिक अग्नि जला करती थी और सबके यहाँ दैनिक हवन का विधान था। दैनिक पञ्च महायज्ञ में (१) देव पूजन, (२) पितृ पूजन, (३) अतिथि पूजन, (४) ससार पूजन और (५) गृह्यदेव पूजन होता था। वेदों में अग्निहोत्र की विशाल महिमा का वर्णन हुआ है। और उससे प्रातः कालीन वायु का परिष्कार एवं शारीरिक तथा बौद्धिक स्वास्थ्य का सम्बर्धित होना बतलाया गया है।<sup>२०</sup>  
सम्पूर्ण वेद में जिन सोलह होत्रियों या ऋत्विगों का प्रसङ्ग-वश उल्लेख मिलता है उनके नाम ये हैं—

ऋग्वेद के—(१) होता, (२) मैत्रावरुण, (३) अच्छावाक्, (४) ग्रावस्तुत ।  
यजुर्वेद के—(५) प्रतिप्रस्थिता, (६) नेष्टा, (७) उन्नेता । (८) अध्वर्यु ।

<sup>१९</sup> शतपथ ब्राह्मण की यह कहानी प्रोफ़ेसर मैकडॉनल के संस्कृत-साहित्य के इतिहास में भी उद्धृत हुई है।

दे० 'ए० हिस्ट्री ऑफ सस्कृत लिटरेचर' (१९२६), अ० ८, पृ० २१४-१५।

<sup>२०</sup> सायं सायं गृहपतिर्नो अग्निः प्रातः प्रातः सौमनसस्य दाता ॥१॥

प्रातः प्रातर्गृहपतिर्नो अग्निः सायं सायं सौमनसस्य दाता ॥२॥

(अथ०, कां० १।६। अनु० ७। सं० ३।४)

सामवेद के—(६) उद्गाता, (१०) प्रस्तोता, (११) सुब्रह्मण्य, (१२) प्रतिहर्ता ।

अथर्ववेद के<sup>१४</sup>—(१३) ब्रह्मा, (१४) ब्राह्मणाच्छसी, (१५) पोता, (१६) अग्नीध्र ।

वेदो मे अग्निहोत्र की महिमा इससे और प्रकट होती है कि सबसे बड़े ऋत्विक् अग्नि स्वयं है तवाग्नेहोत्र तव पोत्रमृत्विग्य तव नेष्ट्र त्वमग्निदृतायत ।

तव प्रशास्त्र त्वमध्वरीयसि ब्रह्मा चासि गृहपतिश्च नो दमे ॥ (ऋ० २।२।१-२)

और जो लोग अग्निहोत्र करते हैं, वे सब द्युलोक में आदित्य और अग्नि के साथ एक ही जगह निवास करते हैं ।<sup>१५</sup> अग्नि अमर है ही, मरणशील मनुष्य भी अग्नि की उपासना से अमर हो जाते हैं । इसीसे वैदिक कवि को कहना पड़ा कि 'अग्निदेव' आओ, हम परस्पर प्रशंसा करें ।

'अथा न उभयेषाममृत मर्त्यानाम् । मिथ सन्तु प्रशस्तय ॥' (ऋ० १।२६।६)

तथा 'हे अग्नि ! तुम ज्योतिस्वरूप हो । मनु ने मनुष्यों में तुम्हें स्थापित किया था और यज्ञ के लिए उत्पन्न होकर हव्य-द्वारा तृप्त हो, तुम्हीं कर्ण के प्रति प्रकाशित हुए थे । मनुष्य तुम्हें नमस्कार करते हैं ।'—

नि त्वामग्ने मनुर्दधे ज्योतिर्जनाय शश्वते ।

दीदेथ कण्व ऋतजात उक्षितो य नमस्यन्ति कृष्टय ॥ (ऋ० १।३६।१६)

ऋग्वेद के २४वे सूक्त में कवि ने आरम्भ में ही देवार्चन के सम्बन्ध में एक अत्यन्त सुन्दर जिज्ञासा प्रकट की है कि देवों में किस श्रेणी के देवता का सुन्दर नाम उच्चारण करें जो हमें दीर्घायु तथा माता-पिता में अक्षय भक्ति से पुरस्कृत करे । और दूसरे ही मन्त्र में देवों में पहले अग्नि का सुन्दर नाम लेकर अपनी उस उदयोन्मुखी जिज्ञासा का 'उत्तर' ढूँढ़ निकाला है—

कस्य नूनं कतमस्यामृताना मनामहे चारु देवस्य नाम ।

को नो मह्या अदितये पुनर्दात् पितर च दृशेय मातरं च ॥

अग्नेर्व्यं प्रथमस्यामृताना मनामहे चारु देवस्य नाम ॥

स नो मह्या अदितये पुनर्दात् पितर च दृशेय मातर च ॥ (ऋ० १।२४।१-२)

वैदिक कवि के इसी 'उत्तर' में अग्नि की उपासना का सारा 'रहस्य' छिपा हुआ है । इसीलिए वेदो में ऋग्वेद और सामवेद दोनों अग्नि-गायन से आरम्भ किये गये थे । और यजुर्वेद तथा अथर्ववेद के आरम्भ में यद्यपि 'अग्नि' का नाम न लेकर 'इत' एवं 'एतृशप्त' शब्द प्रयुक्त हुए हैं, उनकी अनेक ऋचाओं में अग्नि की आराधना मिलती है । ईशावास्योपनिषद् के निम्नलिखित अवतरण में भी यशस्वी और पुण्यमय जीवन व्यतीत करने के लिए ही इसी अग्नि-उपासना की ओर इङ्गित किया गया है, जो वैदिक धर्म का एक विशिष्ट अङ्ग है—

अग्ने नय सुपथा राये अस्मान्

विश्वानि देव वयुनानि विद्वान् ।

युयोध्यस्मज्जुहुराणमेनो

भूयिष्ठा ते नमउर्वित विधेम ॥ (ईशावास्योपनिषद् १।१८)

<sup>१४</sup> अथर्ववेद में (१) सबस्य, (२) पत्नी दीक्षिता, (३) शमिता, (४) गृहपति, (५) अङ्गिरा, (६) वैकर्ता और (७) चमसाध्वर्यु भी ऋत्विक् माने गये हैं ।

<sup>१५</sup> शतपथ ब्राह्मण १।१।२-५ ।

## भारतीय कला का दार्शनिक आधार

डॉ० बलराम श्रीवास्तव

भारतीय कला को दर्शन का व्यापक आधार मिला है। सौन्दर्य-शास्त्र के अनुसार कला की उद्भावना सौन्दर्यानुभूति की अतिरिक्तता से होती है। कला के क्षेत्र में यह धारणा काफी हद तक सही भी उतरती है, किन्तु भारतीय कला का आधार केवल सौन्दर्यवाद ही नहीं है, भारतीय कलाकारों ने सौन्दर्यवाद को उसी सीमा तक मान्यता दी है जिस हद तक भारतीय दर्शन, धर्म तथा नैतिकता उसका समर्थन कर सकने में समर्थ है। कला की दृष्टि से भारत में अनेक ऐसी सुन्दर कृतियाँ बनी हैं जिनके मूल में ऐन्द्रिक सौन्दर्य की भावना सिद्ध हो सकती है; किन्तु कला की इस धारा को न तो व्यापकत्व मिला और न समर्थन तथा सहानुभूति। इसके विपरीत भारतीय कला की उसी धारा को प्रश्रय और सहयोग प्राप्त हुआ जो कि यहाँ के दर्शन और धर्म की मान्यताओं के अनुकूल पड़े। आनन्द का स्रोत सौन्दर्य है, किन्तु भारतीय कला-चिन्तन में आनन्द और सौन्दर्य दोनों ही अध्यात्ममूलक हैं। और दूर तक विचार करे तो यह भी अनुभव होता है कि कला-रचना का जितना सम्बन्ध आनन्द से है, उतना सौन्दर्य से नहीं। सौन्दर्यहीन वस्तु भी कलात्मक हो सकती है यदि उसके द्वारा आनन्द का उद्रेक सम्भव हो। यही कारण है कि रूपयोजना की दृष्टि से बनी भद्दी प्रतिमा भी भक्त के लिए आनन्द का अपार सागर उडेल देती है, यदि वह भक्त की धारणा के अनुकूल बनी हो। मूर्ति-शास्त्र का आकृतिविज्ञान, मुद्राविज्ञान, अलकरणविज्ञान तथा आयुध-विज्ञान अपने निश्चित मान्यताओं के आधार पर जो प्रतिमा सुन्दर सिद्ध करते हैं वही प्रतिमा भक्त की भी उपास्य हो पाती है। यही कारण है कि धर्मसूत्रों और कर्मकाण्ड में उस प्रतिमा की उपासना का विरोध किया गया है जो आयुधादि से सम्पन्न न हो और भग हो गयी हो। टूटी प्रतिमाएँ सग्रहालयों की निधि भले ही हो, किन्तु मन्दिरों में उनके लिए स्थान नहीं है। यहाँ स्पष्ट है कि भक्त के मन पर कला की उसी कृति की छाप पड़ती है, वही कला आनन्द का स्रोत हो पाती है जो कि आध्यात्मिक सौन्दर्य के अनुकूल हो।

अध्यात्ममूलक आनन्दवाद का कला के क्षेत्र में एक दूसरा भी प्रभाव पड़ा। वह यह कि जहाँ देश और काल के प्रभाव से सौन्दर्य का मानदण्ड बदलता रहता है और बदलता जाएगा, वहाँ आनन्द की आध्यात्मिक अनुभूति कभी पुरानी नहीं पड़ती। विश्वनाथ जी की प्रतिमा देशकाल भेद से अनेक रूप धारण कर सकती है, किन्तु आनन्द की अनुभूति भक्त के लिए सदैव एक सी है। वह नित नूतन नहीं है। इन्हीं दो कारणों से भारतीय कलाकारों ने कोरे सौन्दर्य और आनन्दवाद का सहारा छोड़ अध्यात्ममूलक दर्शन का छोर पकड़ा और यह उसके लिए अच्छा ही हुआ। यह कहना सर्वथा गलत है कि दर्शन और धर्म के कारण भारतीय कला का स्वतन्त्र उन्मेष न हुआ और कला दर्शन और धर्म का साधनमात्र बन गयी। भारतीय दर्शन की व्याप्ति अनन्त है। षड्दर्शन या इसी प्रकार के अन्य भेदो-प्रभेदों के बाँधों को तोड़-फोड़कर भारतीय मनीषी की चिन्तन-परम्परा

अबाध रूप से चलती रही, जिसके कारण जिस प्रकार भारतीय मस्तिष्क को दार्शनिक उद्भावना के लिए विशाल क्षेत्र मिलता गया, उसी प्रकार कलाकार को भी धर्म, अध्यात्म और दर्शन के मनोरम वसन में नैसर्गिक सौन्दर्य की झाँकी देने का सुअवसर मिलता रहा। इसके विपरीत यदि हम पाश्चात्य कला, मुख्यतया ग्रीस और रोम की मूर्तिकला को देखे, जिसे सौन्दर्यवाद का आधार तो मिला, किन्तु अध्यात्म का सहारा नहीं मिला है, तो लगेगा कि वह जितनी रुढ़िग्रस्त और निष्प्राण है उससे सौन्दर्य की, मुख्यतया मानवीय सौन्दर्य की, अनन्यतम उद्भावना हुई है, किन्तु उसमें वह सजीवता, संप्राणता नहीं है जो भारतीय मूर्तिकला में है। गान्धार कला, जो भारत की आचलिक कला होते हुए ग्रीसदेशीय सौन्दर्यवाद से प्रभावित थी, इसी कारण तत्कालीन मथुरा या परवर्ती मध्यदेशीय (गुप्तकला) की तुलना में आध्यात्मिक सौन्दर्य की दृष्टि से हीन सिद्ध होती है। हिन्दू, बौद्ध तथा जैन दैववाद, जो वस्तुतः भारतीय दर्शन का मूर्तरूप ही है, इतना व्यापक और सम्पन्न है कि भारतीय कलाकार आज तक उस व्याप्ति को पहुँच ही नहीं पाया है। अतएव यही सिद्ध होता है कि धर्म और दर्शन के प्रभाव से भारतीय कला को बहुत ही व्यापक क्षेत्र मिला है।

ब्रह्मवैवर्तपुराण में देवप्रतिमा को साक्षात् देवता उस रूप में माना गया है जैसे यज्ञ को पुरुष (यज्ञो वै पुरुषः)। वहाँ यह भी कहा गया है कि मूर्ति धर्म की पत्नी है। मूर्ति के बिना विश्व के कण-कण में व्याप्त रहने वाला पूर्ण ब्रह्म निराधार हो जाएगा।<sup>१</sup> विष्णुधर्मोत्तरपुराण के अनुसार दर्शन और धर्म ने कला को आवश्यकता से विवश होकर सहचरी बनाया। धारणा है कि कलियुग में देवता के दर्शन का यही मात्र माध्यम है। कृत, त्रेता और द्वापर युग में लोग देवता का साक्षात् दर्शन करते थे—

विशेषेण कलौ काले कर्तव्य देवतागृहम् ।

कृतत्रेताद्वापरेषु नरा पश्यन्ति देवताम् ॥

—विष्णुधर्मोत्तरपुराण, कांड ३, अध्याय १, श्लोक ५ ।

मौलिक उपादानों से बनी प्रतिमा या चित्र में देवत्व का आरोप भावनापूर्वक ही सम्भव है। मूर्ति-प्रतिष्ठा के समय चलनेवाले कर्मकाण्ड और विधि-विधानों से मूर्ति के प्रति ऐसी आस्था मनोवैज्ञानिक रीति से जगायी जाती है या भक्ति-भावना के सहज उद्रेक से जग भी जाती है।

‘दिव्यावदान’ में इस सम्बन्ध में एक मनोरम कथा है। बुद्ध के शिष्य एक बार मथुरा आये। वहाँ यक्ष-पूजा का बाहुल्य था। मार नामक यक्ष ने उपगुप्त को विवश किया कि वे यक्ष की पूजा करें, किन्तु यह उपगुप्त के अनुकूल न था। वे केवल बुद्ध के प्रति आस्था रखते थे। अतएव छलपूर्वक मार यक्ष ने बुद्ध का स्वरूप धारण कर लिया। इस पर उपगुप्त नतमस्तक हुए। किन्तु मार ने तुरन्त उपगुप्त से कहा कि जब मैं बुद्ध नहीं, यक्ष हूँ, तो तुम क्यों नतमस्तक होते हो? तो उपगुप्त ने कहा कि जिस प्रकार मूर्तिपूजक पूजा करते समय उस मिट्टी की पूजा नहीं करते जिसकी प्रतिमा बनी है, बल्कि उस देवता या शक्ति की पूजा करते हैं जिसकी कि प्रतिमा है। उसी प्रकार मैं तुम्हारी पूजा नहीं करता, क्योंकि तुम बुद्ध के रूप के माध्यम मात्र हो :

मृण्मयेषु प्रतिष्ठिततिष्ठ्यमाणा यथा जन ।

मृतसंज्ञामनाहत्य नमत्यमरसंज्ञया ॥

<sup>१</sup> आर. एन. मुखर्जी : ‘सोशल फंक्शन ऑफ आर्ट’, पृष्ठ ४ में उद्धृत ।



तथाह त्वामिहोद्दीध्य लोकनाथवपुर्धरम् ।

मारसज्जामनाहत्य नत. सुगतसज्जया ॥<sup>२</sup>

उपगुप्त के इस कथन से यह साफ प्रकट है कि मूर्ति के पीछे जो मूल दर्शन था वह बहिरंग न होकर अन्तरंग था। भक्त के मन में मूर्ति या प्रतिमा भगवान् की एक अवस्था है जो आगे चलकर साधना के बल पर अमूर्त, सरूप या परम रूप धारण कर लेता है। वेदान्त-दर्शन की व्यावहारिक दृष्टि में मूर्ति को महत्व मिला है। मूर्तिसाधना में सिद्ध हो जाने के बाद ही ईश्वर के प्रति पारमार्थिक दृष्टि की उपलब्धि होती है। शाक्त और वज्रयान (बौद्धतन्त्र) की धारणा के अनुसार साधना के अनेक क्रम हैं जो स्थूल से सूक्ष्म की ओर ले जाते हैं। साधनमाला में स्थविर अनुपमरक्षितरचित तारा के साक्षात्कार की एक साधना वर्णित है जिसके कुछ स्तर ये होंगे—पहले साधक चन्द्रमा का ध्यान करे, फिर कमल का, इसके बाद असंख्य बुद्ध और बोधिसत्त्वों का, फिर सुगत, प्रत्येक श्रावक, जिन बोधिसत्त्व सुतो का, त्रिरत्न का, इसके बाद मैत्री, मुदिता, दया और उपेक्षा नामक चारों ब्रह्माओं का फिर आर्यतारा और उसके बाद ध्यानी बुद्ध अमोघसिद्धि का और फिर अन्त में देवी तारा का।<sup>३</sup>

विकास-क्रम की दृष्टि से यदि विचार किया जाय तो सिद्ध होगा कि दर्शन ने भारतीय कला को प्रागैतिहासिक युग से ही प्रभावित किया है।

दर्शन का आधार भौतिक जीवन की अनुभूतियाँ हैं। अतएव प्रागैतिहासिक युग में प्रकृति के प्रति मानव का जो दृष्टिकोण रहा उसका प्रभाव उस समय की कला पर पड़ा। पहले मनुष्य ने सोचा कि वह प्रकृति को जीत लेगा। किन्तु अपनी सीमाओं के कारण जब वह ऐसा न कर सका, उसने किसी असीम की कल्पना की। किन्तु असीम दृश्य नहीं था, अतएव दृश्य-जगत् के प्राकृतिक अभिधान ही उसके आस्था के आधार बने। वर्षा, जल, अग्नि, वायु आदि की उपासना करके उसने प्राकृतिक शक्ति से लाभ पाने और उनका उपभोग कर जीवन को सुखी करने की चेष्टा की। अब प्रश्न होता है कि उस असीम को वह क्या रूप दे। भारतीय ताम्रयुग की कुछ ऐसी ताम्र-मूर्तियाँ मिलती हैं जो मानवाकृति की सरलतम अभिव्यक्ति कही जा सकती हैं। इसमें देह के प्रमुख अवयव, सिर, घड़, हाथ और पैर समवाय रूप में एक पत्तर पर काट दिये गये हैं। गंगा की घाटी में ऐसी कई मूर्तियाँ मिली हैं, जिनमें से एक भारत-कला-भवन में सुरक्षित है। हडप्पा और मोहेजोदड़ो की मुहरों तथा अन्य चित्रों की अनुकृतियों से भी यही पता चलता है। प्रारम्भ से ही मनुष्य ने देवता की शरीर-कल्पना करते समय मनुष्य-शरीर का ही ध्यान रखा। दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि जभी से मनुष्य ने दार्शनिकों के इस महान् तथ्य को समझ लिया कि ईश्वर और जीव के मूल में एक ही सत्ता है। बाद को पल्लवित होनेवाले सभी दर्शनों ने (चारवाक्, जैन को छोड़कर) यही माना है कि परमात्मा अव्यक्त है और जगत् उसकी छाया है। परमात्मा कर्ता होते हुए भी अपनी कृति (जीव) में भिन्न नहीं है। अद्वैतवादियों ने जीव और ब्रह्म के बीच के आवरण को माया कहा है। माया का नाश ज्ञान या कर्म से होता है। माया का नाश जीव और ब्रह्म की विभिन्नता का नाश है। कवीर ने इस तथ्य को अत्यन्त सीधे ढंग से समझाया है—

<sup>२</sup> दिव्यावदान (नालन्दा) पृष्ठ २२८।

<sup>३</sup> साधनमाला, साधना ६८।

‘जल मे कुभ है कुभ मे जल है बाहर भीतर पानी ।

फुटा कुभ जल जलहि समाना, यह तत कह्यो गयानी ॥’

इस महातथ्य का ज्ञान ग्रीस देश के कलाकारों को भी हुआ, किन्तु उनको सत्य का एकांगी साक्षात्कार हुआ। भारतीय कलाकार जहाँ यह जानते थे कि ईश्वर मनुष्य की तरह ही रूपधारी है, वहाँ यह भी जान गये कि परमात्मा के शरीर और मनुष्य के शरीर में असीम और ससीम का अन्तर है। अतएव देवता की शरीर-कल्पना में उसने परमात्मा की असीम शक्तियों की उद्भावना देने के लिए देवता के अनेक मुख, अनेक हाथ, अनेक पैर और नेत्रादि की कल्पना की। पूरी सम्भावना इसकी है कि भारतीय कलाकार के मन में वैदिक दार्शनिकों की धारणा ‘सहस्रशीर्षा पुरुष सहस्राक्ष सहस्रपात्’ (ऋग्वेद १०-६०-१) घर की गयी हो। किन्तु ग्रीस देश के मूर्तिकार सम्भवतः इस रहस्य से अवगत नहीं थे, अतएव उन्होंने मानव की सुन्दरतम रूप-कल्पना को ही देवत्व माना। उनके पास भारतीय कलाकारों का मूर्तिविधानीय कौशल नहीं था।

वैदिक ऋषियों का दार्शनिक चिन्तन भारतीय कला के अभिप्रायों और प्रतीकों (Art motifs) को अधिकतम मात्रा में प्रभावित किये हुए है। यह भी कहा जा सकता है कि भारतीय कला और प्रतीकों का आधार वैदिक दर्शन ही है। ‘वेदोऽखिलो धर्ममूलम्’ का सत्य और क्षेत्रों में चाहे कुछ भी हो, किन्तु भारतीय कला के क्षेत्र में सर्वथा सत्य है। सच यह लगता है कि ऐसे पुराणों ने वैदिक दार्शनिक तथ्यों का कथात्मक उपबृहण किया, उसी प्रकार भारतीय कलाकारों ने भी वैदिक चिन्तनप्रसूत मान्यताओं का प्रतीकात्मक उपबृहण किया। वैदिक ही नहीं, वैदिकोत्तर दर्शनों के साथ भी भारतीय कलाकार का ऐसा ही तादात्म्य बना रहा। इस प्रकार भारतीय मूर्तिकारों का जो कुछ चिन्तन-मनन साररूप में था, वही कला के क्षेत्र में दृश्यगत हुआ। वैदिकों की सृष्टि-विद्या या हिरण्यगर्भ-विद्या का मर्म भारतीय कलाकारों ने समझ लिया था और उन्होंने अमूर्त भावनाओं और दार्शनिक तथ्यों को जो रूप दिया तथा वाना पहनाया वह इतना सटीक बैठा कि दर्शन के दुरुहृतम तथ्य भी कला के माध्यम से मुखर हो पड़े।

प्रजापति या स्वयम्भू ने सृष्टि की रचना की। उन्होंने सृष्टि की जब इच्छा की, सर्व-प्रथम अपने शरीर से जल उत्पन्न किया और फिर विविध प्राणी और वनस्पति की उत्पत्ति के लिए अपने शक्ति-रूपी बीज को जल में डाल दिया—‘अपएव ससर्जदौ तासु बीजमवसृजत्’ (मनु० १-८)। यह अप्स ही सृष्टि का मूल उपादान है, अतएव सृष्टि-विद्या और दर्शन को मूर्त रूप देते समय भारतीय कलाकारों ने इसी जल को अपना प्रतीक माना। जल का स्वरूप सूक्ष्म है, अतएव सृष्टिमूलक जल की कलात्मक अभिव्यक्ति के लिए जलीय जीवों और वनस्पतियों को जल का प्रतिनिधि मानकर सृष्टि के दुर्गम रहस्य को सुगम बनाया गया। मकर, कमलनाल, शङ्ख, मत्स्य आदि कला के प्रसिद्ध और बहुमान्य प्रतीक सिद्ध हुए। हिरण्यगर्भ भारतीय सृष्टि-विद्या का मर्म और भारतीय दार्शनिक चिन्तन की अलौकिक देन है। साख्यदर्शन का मूलाधार भी बहुत कुछ अश्वमेध में हिरण्यगर्भ विद्या से प्रभावित है। हिरण्यगर्भ की कलात्मक व्यञ्जना बड़ी ही सरल रीति से ‘पद्ममूल’ के द्वारा सम्पन्न हुई। जिस प्रकार हिरण्यपिण्ड या अण्ड में सम्पूर्ण जीव और वनस्पति जगत् की नहीं, अपितु सप्तद्वीपा मेदिनी सन्निहित है, उसी प्रकार पद्ममूल में भी सम्पूर्ण सृष्टि का मूलतत्त्व वर्तमान है। भारतीय प्रतीक विद्या का ‘पद्ममूल’ की कल्पना एक अनुपम देन है। सृष्टि की इच्छा-होते ही प्रजापति से ‘पद्म’ उत्पन्न होता है। यह पद्म सहस्रदल है और उसकी आभा स्वर्णवर्ण की है।

कमल सृष्टि का प्रथम उत्पादन है। अतएव यह ब्रह्म आदि देवताओं का आधार है। विष्णु की नाभि से निकला कमल महाभारत में 'सनातनकमल' के नाम से अभिहित हुआ है।



‘पद्म’ को सृजन के प्रतीकत्व के लिए सार्वभौम स्वीकृति मिली। हिन्दू मूर्तिविधान के अनुसार ‘पद्म’ प्रायः सभी देवताओं का आसन बनाया गया। बौद्धों की दार्शनिक परम्परा में भी ‘पद्म’ को यही मान्यता मिली। बुद्ध जब कभी बैठे दिखाये जाते हैं, उन्हें एक या दो कमल-दलों की पंक्तियों पर स्थित किया जाता है। ‘ललित-विस्तर’ के अनुसार बोधिसत्व की उत्पत्ति के पूर्व माता के गर्भ से एक कमल उद्भूत हुआ (६४-११)। श्रावस्ती का चमत्कार (जिसका सर्वोत्तम मूर्तिकाल सारनाथ में हुआ) दर्शाता है कि कमल का सृजनत्व प्रमाणित किया गया है। महाभिनित्क्रमण के पूर्व सिद्धार्थ ने सात स्वप्न देखे थे जिनमें दूसरा स्वप्न कमल था।<sup>१</sup> यह कमल सम्बोधि का पूर्वाभास प्रस्तुत करता है। इस स्वप्न में बुद्ध ने नाभि से कमल निकलता हुआ देखा था। नेपाली अनुश्रुति के अनुसार आदि बुद्ध की उत्पत्ति कमल से हुई है।<sup>२</sup>

अयम् जो सृजन का मूल तत्व है, दो स्वरूप धारण करता है—एक अग्नि और दूसरा सोम। (अग्निसोमात्मकं जगत्)। अग्नि का स्वरूप घोर है और सोम का उदात्त या शीतल। दोनों ही सृजनमूलक हैं। एक शक्ति है, दूसरा शक्तिमान, एक पुरुष है दूसरा प्रकृति, एक रुद्र है दूसरा

<sup>१</sup> जिमर : मिःस् ऐंड सिम्बल्स इन एंथ्रॉपॉलॉजी, पृष्ठ ६२।

<sup>२</sup> गोल्डन जर्न, पृष्ठ ५६-५७।

रुद्राणी । एक लिंग है दूसरा योनि । इस दार्शनिक तथ्य की कलात्मक व्यंजना प्रागैतिहासिक युग से आज तक चली आ रही है जैसे पुरुष (अग्नि) की लिंग रूप में और प्रकृति (योनि) की योनि रूप में । कालांतर में रुद्र और रुद्राणी को जब मानवाकृति दी गयी, पुरुष और स्त्री रूप में शंकर-पार्वती, राम-सीता, राधाकृष्ण आदि की प्रतिमाएँ इसी दार्शनिक आधार पर बनने लगीं । इन दोनों में भेद नहीं है । 'ललिता सहस्रनाम' के अनुसार दोनों में उसी प्रकार एकत्व है जैसे चन्द्रमा और चन्द्रिका में । (चन्द्रस्य चन्द्रिकेवायं शिवस्य सहजा शिवा, पृष्ठ ६५) । दोनों ही की अद्वैत सत्ता प्रदर्शित करने के लिए कलाकारों ने अर्द्धनारीश्वर की प्रतिमा का निर्माण किया ।



रुचि और उपासना के भेद से कोई पुरुष-शक्ति की उपासना करता है, कोई पुरुष और स्त्री-शक्तियों की, और कोई केवल स्त्री-शक्ति की । स्त्री-शक्ति की अपेक्षा मातृशक्ति कहना अधिक समीचीन होगा । मातृशक्ति की कल्पना भी प्रागैतिहासिक है । अदिति के रूप में हड़प्पा-संस्कृति में प्रतिमाएँ बनती थीं । मातृ-कल्पना में परोक्ष रूप में आदि और सृजनमूलक सत्ता की ही पूजा की जाती है । शाक्त-दर्शन में, बज्रयानीय बौद्धदर्शन में मातृशक्ति की महत्ता पुरुष-सत्ता से कहीं अधिक है । इन दर्शनों में मातृशक्ति ही जगन्नियंता और अधिष्ठात्री तथा ब्रह्मस्वरूपा है । दुर्गासप्तशती में देवी को स्वाहा, स्वधा, तथा वषट्कार कहा गया है ('त्वं स्वाहा त्वं स्वधा त्वं हि वषट्कारः स्वरात्मिका' । १-४७) । यह देवी ही सृष्टि, पालन और संहार करती हैं ।

अमृतरूपा प्रागैतिहासिक और वैदिक अदिति ही सांख्यदर्शन का महत् या बुद्धि तथा बौद्ध-

तन्त्रों की प्रज्ञापारमिता का आधार प्रतीत होती है। यही बुद्धिस्वरूपा सरस्वती भी हैं। मूर्तिशास्त्र की दृष्टि से सरस्वती और प्रज्ञापारमिता में सम्भवतः इसी कारण साम्य है।

यही परमशक्ति अनेक शक्तियों में प्रस्फुटित होकर सृष्टि का पालन और संहार करती रहती है। शक्तों में इन्हीं शक्तियों के आधार पर दशमहविद्याओं की परिकल्पना की गयी, जिसका गरिणाम मूर्तिविधान पर भी पड़ा। शक्तों की देवी और उपदेवी सम्बन्धी कल्पना वज्रयानियों और गुह्यसमाजियों को भी ग्राह्य हुई, क्योंकि उनकी मान्यताएँ बहुदेववाद के अनुरूप थीं। 'अद्वय-वज्रसङ्ग्रह' के अनुसार शून्यवादी मानते हैं कि आदि में यद्यपि शून्य ही है जो स्वरूपहीन है, किन्तु शून्यता के विस्फोट होने पर उससे रूप, आकृति तथा विविध देवी-देवता उत्पन्न होते हैं।



सांख्यदर्शन का त्रिगुणवाद, जिसके वैषम्य और संक्षोभ से ही सृष्टि की उत्पत्ति होती है, कला में बहुत प्रचलित हुआ। त्रिमूर्ति प्रतिमा का निर्माण इसी आधार पर हुआ। बौद्धों को भी यही त्रिगुणवाद ग्राह्य हुआ। उनके देववाद में मैत्रेय, नामसंगीति, मंजुश्री, मंजुकुमार, हयग्रीव, हलाहल, ध्वजाग्रकेयूर आदि मूर्तियों की परिकल्पना का मूल भारतीय दर्शन का त्रिगुणवाद ही है।

किन्तु जब इस त्रिगुणात्मक सत्ता को पृथक्-पृथक् रूप से दिखाना अभीष्ट हुआ वड़े ही सहज रीति से तीनों गुणों को पृथक्-पृथक् नाम और रूप दार्शनिकों तथा कलाकारों द्वारा दिया गया।

यह मूल भावना थी कि मूल शक्ति एक ही है और वही शक्ति समय-समय पर नाना रूप और नाम धारण करती है :

‘एकात्मा च त्रिधा भूत्वा संमोहयति यः प्रजाः ।’ — (वायु० पु० ६६-११६)

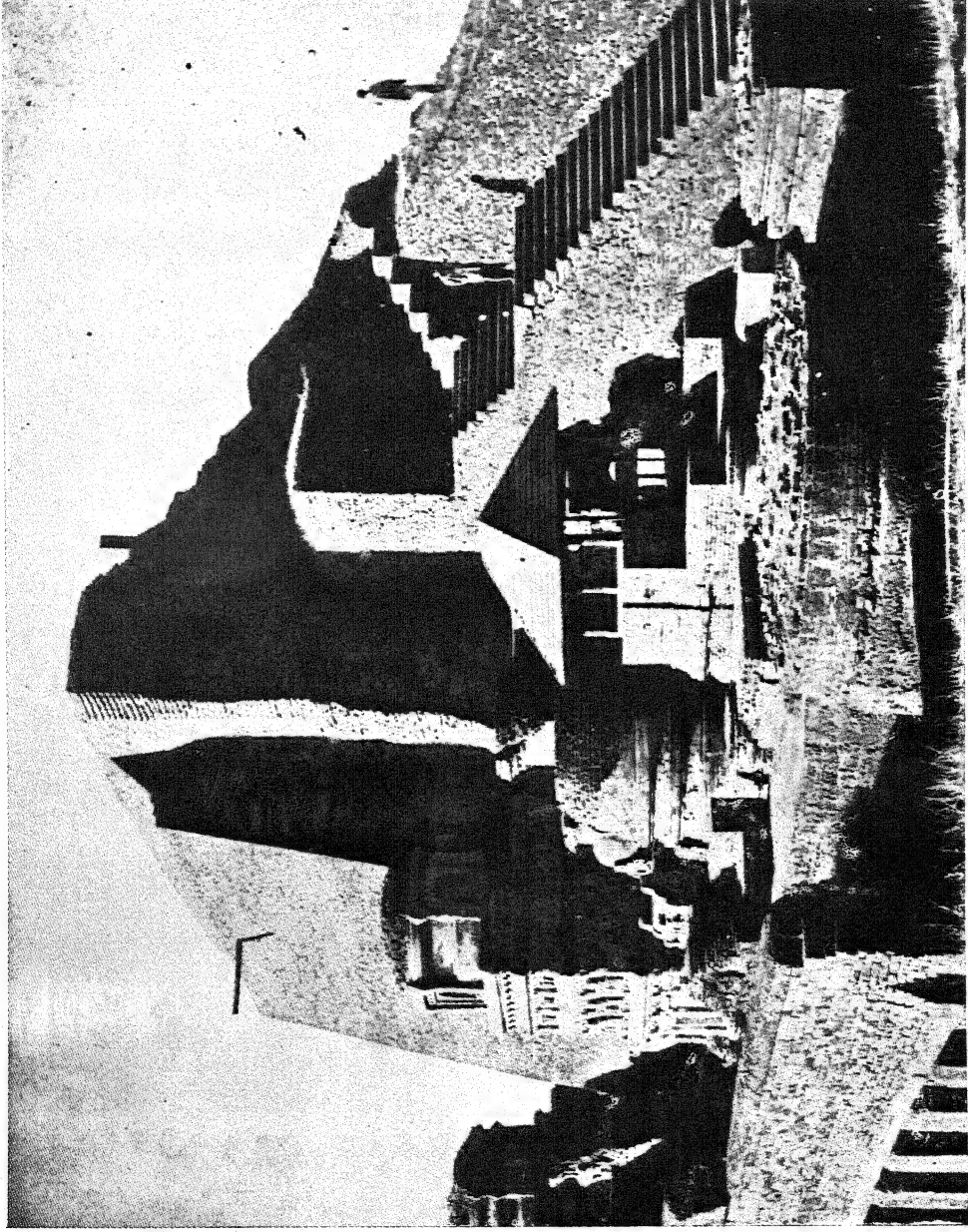
## भारत के प्राचीन विश्वविद्यालय और स्त्री-शिक्षा

### चन्द्रबली त्रिपाठी

समाज का सुनियोजित संघटन सभ्यता का प्रधान विषय है। वैदिक जीवन में वर्णों के कर्तव्य-भेद स्थापित हो जाने से शिक्षा के प्रक्रम में भी कतिपय विभेद किये गये और कदाचित् इसीलिए यद्यपि शूद्र विद्या के अधिकारी माने गये, उनके लिए वेदाध्ययन और ब्रह्मचर्य आश्रम आवश्यक कर्तव्य नहीं हुआ और द्विजाति मात्र तक सीमित रहा, जैसा कि मनुस्मृति तथा अन्य स्मृतियों से प्रकट है। शिक्षा में यद्यपि दूसरे विषयों का स्थान था, पर वेदाध्ययन उसका मुख्य और अनिवार्य अंग था जिसमें ब्रह्मचर्य-पालन पर अत्यधिक आग्रह था। इसीलिए इस शिक्षा को ब्रह्मचर्य प्रणाली भी कहते हैं और यह शिक्षा ज्यादा करके गुरुकुलों में ही दी जाती थी जिससे इसे 'गुरुकुल प्रणाली' की भी संज्ञा दी जाती है।

प्राचीन काल में ऋषियों के बड़े-बड़े आश्रम वनों में, परन्तु गाँवों अथवा नगरों से बहुत दूर नहीं, होते थे जो न केवल तपस् और आध्यात्मिक चिन्तन के केन्द्र होते, वरन् विश्वविद्यालयों के समान विविध विद्याओं की शिक्षा देते थे। इन गुरुकुलों में गुरु अथवा आचार्य बहुधा गृहाश्रमी होते थे और ब्रह्मचारी उनके परिवार वर्ग का सदस्य-सा होकर गुरु और गुरुपत्नी के प्रति निष्ठावान रहता था। इस परिवार में नैष्ठिक ब्रह्मचर्य का पालन करते हुए जहाँ उसे सच्चा मानव बनने का अवसर मिलता गुरु और गुरुपत्नी से माता-पिता के स्नेह और शुभाकांक्षा की सुधाधार प्राप्त होती रहती। किसी-किसी आश्रम में अनेक आचार्य और उपाध्याय होते थे और कोई इतने बड़े होते कि उनके विद्यार्थियों की संख्या दस हजार तक पहुँच जाती थी और उनके प्रधान अधिष्ठाता को 'कुलपति' कहते थे। महर्षि कण्व जिनके आश्रम में शकुन्तला की उत्पत्ति और शिक्षा हुई ऐसे ही एक प्रख्यात कुलपति थे। महर्षि कश्यप उन्हीं के समकालीन थे जिनके आश्रम में भारत वंश के प्रवर्तक दौष्यति भरत का संवर्धन हुआ था जो आगे चलकर भारत के प्रसिद्ध सम्राट् हुए।

रामायण काल में महर्षि विश्वामित्र, वसिष्ठ, वाल्मीकि और अगस्त्य इत्यादि के लोकविश्रुत नाम मिलते हैं जिनके गुरुकुलों में विविध विद्याएँ पढ़ायी जाती थी। महाभारत काल के कुछ आश्रम और महर्षि वेदव्यास, भरद्वाज, शौनक इत्यादि के प्रसिद्ध गुरुकुल थे। शौनक एक अत्यन्त विख्यात कुलपति थे जिनका आश्रम नैमिषारण्य के निमिष क्षेत्र में ऋषियों के आवास के लिए अत्यन्त प्रसिद्ध था। यहाँ पर कुलपति शौनक ने, जो असाधारण दीर्घजीवी महात्मा थे, एक बारह वर्षों तक समाप्त होनेवाला यज्ञ किया जिसमें उग्रश्रवा ने ऋषियों को 'महाभारत' की कथा सुनायी थी। हरद्वार में महर्षि भरद्वाज का गुरुकुल था जहाँ वेदों की शिक्षा के साथ क्षात्र-विद्या, जिसमें धनुर्वेद की प्रधानता थी, विशेष रूप से बतलायी जाती थी। महर्षि भरद्वाज से धनुर्वेद में आचार्यत्व प्राप्त कर ऋषि अग्निवेश ने यह विद्या इसी गुरुकुल में द्रोणाचार्य तथा द्रुपद को पढ़ायी थी। अवती (वर्तमान उज्जैन) में ऋषि सादीपनि का गुरुकुल भी विख्यात था जहाँ अकिंचन सुदामा के साथ श्रीकृष्ण ने वेदों की शिक्षा प्राप्त की। ऋषियों के आश्रमों में, जहाँ एक ओर अनेक ऋषि ब्रह्मचिन्तन करते और योग्य शिष्यों को 'ब्रह्म-विद्या' बतलाते थे जिससे आरण्यकों और उपनिषदों का निर्माण हुआ, दूसरे अनेक ऋषि अनेक शास्त्रों के प्रणयन एवं शोध के अमूल्य कार्य करते थे। इसी परम्परा के अनुसार व्यास



नालन्दा विश्वविद्यालय





ने अपने आश्रम में चारों वेदों का सम्पादन करके वैशंपायन, जैमिनि, सुमत्तु और पैल इत्यादि प्रधान शिष्यों को वेद-प्रचार का कार्य-भार दिया था।

महाभारत काल में वनों के गुरुकुलों के अतिरिक्त हस्तिनापुर जैसे बड़े नगरों में भी बड़े विद्यापीठों का होना पड़ा जाता है। कौरव-पांडवों की शिक्षा आरम्भ में हस्तिनापुर में ही आचार्य कृप के विद्यालय में हुई थी और यही पर भीष्म के अनुरोध पर द्रोणाचार्य ने उन बालकों को क्षात्र विद्या की विशेष शिक्षा के लिए एक बहुत बड़ी पाठशाला स्थापित की जिसने अपनी ख्याति के कारण दूर-दूर के नवयुवकों को आकर्षित किया।

इस विद्यापीठ की एक विशेषता यह देख पड़ती है कि द्रोणाचार्य ने अपने शिष्यों की परीक्षा स्वयं लेने के उपरान्त उसका सार्वजनिक रूप से एक महान् प्रदर्शन भी किया जिसके प्रेक्षण में सम्राट पुरुषो के साथ महिलाओं ने भी पूरी अभिरुचि दिखायी।

**प्राचीन विश्वविद्यालय : तक्षशिला, नालंदा और विक्रमशिला**

जान पड़ता है कि महाभारत-काल में तक्षशिला के महान् विश्वविद्यालय की जड़ जम चुकी थी जैसा कि महाभारत में उसके आचार्यों में प्रमुख धौम्य का पता चलता है जिनके शिष्य उपमन्यु, आरुणि और वेद की गुरुभक्ति के उदाहरण आज भी दिये जाते हैं।

रावलपिंडी से लगभग बीस मील पश्चिम तक्षशिला रेलवे स्टेशन के समीप उस विश्वविद्यालय के खडहर आज भी उसकी मूक गायी सुना रहे हैं। संभवतः तक्षशिला की स्थापना भरत ने की थी जिसके पुत्र तक्ष उसके शासक थे और उन्हीं के नाम पर उसका यह नाम पड़ा। रघुवंशियों का विद्या-प्रेम बहुत बढ़ा-चढ़ा था जिसके प्रमाण में रघु का इतना ही कहना पर्याप्त है कि 'लोगों में इस प्रवाद का नया अवतार न सुनायी पड़े कि गुरु-दक्षिणा की याचना रघु से करके एक भग्नमनोरथ वेद-पारगत-स्नातक किसी दूसरे के पास चला गया।' यही पर आगे चलकर जनमेजय का नागयज्ञ सम्पन्न हुआ जिसमें वैशंपायन ने प्रथम बार सामूहिक रूप से महाभारत की कथा सुनायी थी।

तक्षशिला विश्वविद्यालय की ख्याति इसवी पूर्व सातवीं शताब्दि में भारतव्यापी हो चुकी थी और उसमें देश के विभिन्न भागों से विविध विद्याएँ सीखने के लिए विद्यार्थी आते थे, यहाँ तक कि कतिपय विषयों में विशेष योग्यता के लिए वह काशी, उज्जयिनी और मिथिला जैसे प्रसिद्ध विद्या-केन्द्रों से भी विद्यार्थियों को आकर्षित करता था। भगवान् बुद्ध (ई० पू० ६ठी शती) के समकालीन कोशल के राजकुमार प्रसेनजित ने तक्षशिला में शिक्षा पायी और यही पर ससार के सर्वश्रेष्ठ व्याकरण-रचयिता पाणिनि ने शिक्षा प्राप्त की और संभवतः यही 'अष्टाध्यायी' की रचना भी की। अर्थशास्त्र के रचयिता चाणक्य इसी विश्वविद्यालय के स्नातक थे और यही पर बिम्बिसार का दासी-पुत्र जीवक आयुर्वेद और सर्जरी में पारगट हुआ।

यूनानी लेखों से पता लगता है कि अलेक्जेंडर के भारत-आक्रमण के समय (३२७ ई० पू०) तक्षशिला एक महान् विद्या-केन्द्र था, विशेषतः समस्त भारतीय दर्शनों का। विद्या के शत्रु बर्बर हूणों के लगातार आक्रमणों ने तक्षशिला को ध्वस्त कर डाला जिससे इसवी पाँचवीं शताब्दि में जब प्रसिद्ध चीनी यात्री फाहियान ने उसे देखा, तो उसे वहाँ विद्या-विषयक कोई महत्त्व की बात नहीं मिली। बर्बर हूणों के द्वारा उसका ज्ञान-दीप बुझ चुका था।

<sup>१</sup> रघुवंश ५-२४।

तक्षशिला की भारी क्षति की कुछ पूर्ति पाँचवी शताब्दी में पाटलिपुत्र के दक्षिण लगभग चालीन मील की दूरी पर नालन्दा में एक विश्वविद्यालय की स्थापना से हो गयी। बुद्ध के प्रधान शिष्य सारिपुत्त के जन्म तथा निधन का स्थान होने में यह स्थान बौद्ध सत्संग में आकर्षण का हेतु था ही विद्या का केन्द्र हो जाने में बौद्ध-धर्म और साहित्य के अनुष्ठान तथा परिशीलन का शीघ्र केन्द्रबिन्दु भी बन गया। गुप्तसम्राट् यद्यपि सनातन धर्मावलम्बी एवं वैदिक धर्म और साहित्य के पुनरुद्धारक थे, फिर भी उन्होंने बड़ी सहिष्णुता तथा उदारता के साथ इस विश्वविद्यालय के विकास, संवर्धन और संरक्षण में पूरी शक्ति लगा दी।

भारतीय पुरातत्व के उत्खनन से पता लगा है कि उसके केन्द्रीय विद्यालय में सात-आठ विशाल हल थे, एवं छोटे-छोटे तीन सौ व्याख्यान-कक्ष थे। भवनो पर कई अट्टालिकाएँ थी जो आकाश को चूमती थी जिनकी प्रशंसा में कवि का कथन है कि 'उनके शिखर बादलों को छूते थे और ऐसे मनोहर थे मानो ब्रह्मा ने उन्हें अपने हाथों से बनाया हो।'<sup>१</sup> बौद्ध विहार अलग ही थे जिनमें बौद्ध भिक्षु और भिक्षुणियाँ अध्ययनशील थीं। सातवी शती में जब इत्सिंग ने नालन्दा को देखा, इन विहारों की संख्या सात सौ तक पहुँच गयी थी। भारत के विभिन्न भागों एवं विदेशों से साधारण जिज्ञासु ही नहीं धुरधुर विद्वान् भी नालन्दा में आकर अपनी शकाएँ मिटाते और अपने ज्ञान का कोश बढ़ाते थे। चीनी यात्री फाहियान, युवान् च्वाङ्ग और इत्सिंग के सिवाय चीन के कई अन्य यात्री एवं कोरिया, तिब्बत इत्यादि से बहुत-से जिज्ञासुओं ने आकर नालन्दा की ज्ञान-गंगा में स्नान किया।

विश्वविद्यालय का पुस्तकालय बहुत विशाल था जो तीन बड़े भवनों में, जिन्हें 'रत्नसागर', 'रत्नोदधि' और 'रत्न-रजक' कहते थे, सजाया गया था। जिस कक्ष में यह पुस्तकालय अवस्थित था उसका पूरा नाम 'धर्म-गर्भ' था। तक्षशिला की तरह नालन्दा का मूलोच्छेद करनेवाले भी विदेशी आक्रमणकारी ही थे। बारहवी शती के अन्तिम दिनों में धर्मान्ध बख्तियार खलजी ने बौद्ध विहारों के साथ ही विश्वविद्यालय को भी तलवार के बल पर नष्ट कर दिया, भिक्षुओं को मौत के घाट उतार दिया और अमूल्य पुस्तकालय को अग्नि में भस्मसात् कर दिया। पुस्तकें कई दिनों तक धुआँ और अग्नि के रूप में आँसू बहाती रही। इस धर्मान्ध बर्बरता के कारण कितनी कलाएँ और विद्याएँ अतीत के गर्भ में बिलीन हो गयीं।

नालन्दा की ख्याति जब अपनी चरम सीमा पर पहुँच रही थी तब आठवी शताब्दी में बंगाल में राजा धर्मपाल ने विहारों की स्थापना के साथ ही विक्रमशिला नामक विश्वविद्यालय की नींव डाली। चार सौ वर्ष तक वह फलता-फूलता रहा। किन्तु १२०३ ई० में उसी बख्तियार खलजी ने विश्वविद्यालय, उसके विशाल पुस्तकालयों और बौद्ध विहारों को एक साथ ही जलाकर राख कर दिया और सैकड़ों भिक्षुओं के रक्त से अपनी धर्मान्धता को तृप्त किया। नालन्दा के महत्त्व से मिलता-जुलता काठियावाड़ का बल्लभी विश्वविद्यालय था जिसमें देश के कोने-कोने से विद्यार्थी प्रविष्ट होते थे। पाँचवी शती के मध्य से बारहवी शताब्दी तक यह शिक्षा का महान् केन्द्र बना रहा। ७७७ ई० में अरबों के आक्रमण के कारण एक बार उसकी नींव हिल भी गयी; किन्तु इस धक्के को सहन कर कई सौ

<sup>१</sup> यस्याम्बुधरावलेहि शिखर श्रेणी विहारावली।

मालेबोर्ब विराजिनी विरचिता धात्रा मनोज्ञा भुवि ॥

ए० ए० अल्लेकर : एजुकेशन इन एशियंट इंडिया ।

वर्ष तक उसका अस्तित्व बना रहा। परन्तु इसके बाद जब से भारत में मुसलमान शासन की प्रधानता हुई, लगभग एक सहस्र वर्ष तक बड़े विश्वविद्यालय के अनुरूप किसी सस्था का निर्माण नहीं हुआ।

औपनिषदिक काल में मिथिला भारत-विख्यात विद्या-केन्द्र थी जिसकी स्पर्धा काशी का विशाल विद्या-केन्द्र करता था जो बृहदारण्यक उपनिषद् में वर्णित दृष्ट बालार्क के प्रति काशिराज अजातशत्रु की इस उक्ति से ज्ञात होता है कि 'जिसे देखो वही जनक जनक कहता उनके पास दौड़ा चला जाता है।'<sup>३</sup> इसी तरह पचाल में भी विद्या और ब्रह्मचर्य की कम धूम नहीं थी। वस्तुतः उस समय विद्या का प्रसार देशव्यापी था और जान पड़ता है कि कुछ जनपदों में एक भी व्यक्ति अशिक्षित नहीं था जिससे केकयनरेश अश्वपति ने बड़े गर्व के साथ यह कथन किया कि 'मेरे जनपद में न कोई चोर है न कोई कजूस, न कोई मद्यपी और न अनाहिताग्नि, न कोई अविद्वान् और न दुराचारी, फिर दुराचारिणी कहाँ।'<sup>४</sup> कालांतर में यद्यपि विशाल गुरुकुल अथवा विश्वविद्यालयों की व्यवस्था न रह गई, पर यह कम गर्व की बात नहीं कि इस सुदीर्घ काल में काशी और मिथिला ने विद्या के प्रदीप को कभी बुझने नहीं दिया एव अयोध्या, नदिया, पाटलिपुत्र, काशी, धारा, उज्जैन, मालखेड़, तजोर और कल्याणी इत्यादि विद्यापीठों में भी बिना किसी राज्याश्रय के विद्यादानियों ने अपने त्यागमय जीवन से ज्ञान के प्रकाश को जगमगाता रखा।

देश के प्रत्येक भाग में, मुख्यतः दक्षिण भारत में, अनेक मठों और मदिरों से सलग्न पाठशालाएँ विद्यादान के कार्य करती आयी और ऐसे निर्लोभी अध्यापकों की कभी कमी न हुई जो कर्तव्य-बुद्धि से विद्यार्थियों का अध्यापन अवैतनिक करते आए। बहुतेरे अध्यापकों ने विद्यार्थियों के आवास तथा भोजन-वस्त्र का भी स्वयं प्रबन्ध कर सस्कृत विद्या और भारतीय सस्कृति की रक्षा का प्रशसनीय कार्य किया एव साधारण जनता ने इसे एक पुण्य कार्य समझकर उनकी यथाशक्ति सहायता की।

#### वेदाध्ययन और ब्रह्मचर्याश्रम के नियम

वेदों के अध्यापन का कार्य ब्राह्मणों का प्रधान कर्तव्य था और गुरुकुल-प्रणाली में विद्या-केन्द्रों के अध्यापक ब्राह्मण ही होते थे। वे अध्यापन के बदले कोई वेतन नहीं लेते थे, बल्कि इसका ग्रहण वे वेद का बेचना तथा पाप कर्म समझते थे। ब्रह्मचारी चाहे वह निर्धन ब्राह्मणकुमार हो, राजा का पुत्र हो अथवा किसी बड़े सेठ का बालक हो, आश्रम के समीपवर्ती ग्रामों से भिक्षा माँग लाता, गुरु को अर्पित करता और उसीसे उसका तथा गुरुकुल का जीवन-निर्वाह बड़ी सादगी के साथ होता रहता। विद्यार्थी ही वन से यज्ञ के निमित्त तथा पाकशाला के लिए ईंधन भी लाता था। इस जीवन से ब्रह्मचारियों में धनवान् और अकिंचन का वैषम्य भाव उत्पन्न नहीं होने पाता था एव उनका स्वावलम्बन का स्वभाव निरन्तर बनता जाता था।

जो ब्राह्मण बालक विशेष रूप से तेजस्वी होना चाहता उसका यज्ञोपवीत सस्कार पाँचवें वर्ष में, क्षात्र बल में विशेषता चाहनेवाले क्षत्रिय का छठवें वर्ष में और विशेष अर्थ के इच्छुक वैश्य का आठवें वर्ष में, करके उसे गुरुकुल में भेज देने का विशेष नियम था।<sup>५</sup> ऐसे सामान्य रूप से ब्रह्मचर्य-आश्रम में प्रवेश के लिए गर्भ से आठवें वर्ष में ब्राह्मण का, ग्यारहवें में क्षत्रिय का और बारहवें में

<sup>३</sup> बृहदारण्यक उपनिषद् २.१।

<sup>४</sup> छांदोग्य उपनिषद् ५.११.५।

<sup>५</sup> मनुस्मृति २-३७।

वैश्य बालक का यजोपवीत कर देने का विधान था।<sup>१</sup> यह अवस्था-भेद क्यों किया गया इसका कारण स्पष्ट रूप में नहीं पाया जाता। किन्तु यह अनुमान करना अयुक्त नहीं होगा कि ब्राह्मण को ब्रह्मचर्य-आश्रम में प्रविष्ट कर देने की कुछ त्वरा इसलिए आवश्यक समझी गयी कि उसमें 'स्वधर्म, शम, दम, तप, शुचिता, क्षान्ति, ऋजुता, ज्ञान विज्ञान और आत्मिक्य'<sup>२</sup> की वृद्धि हो तथा क्षत्रिय और वैश्य बालक को तो अपने-अपने वर्ण की कुछ प्रागम्भिक शिक्षा पितृकुल में मिल जाती थी।

ब्रह्मचर्य-आश्रम में ब्रह्मचर्य का पालन विधिपूर्वक तथा कड़ी के साथ अनिवार्य था। इस श्रुति में कि 'ब्रह्मचर्य के तप में देवताओं ने मृत्यु को जीत लिया'<sup>३</sup> तथा गीता के इस कथन से कि 'जिम ब्रह्म को पाने की इच्छा में ब्रह्मचर्य का पालन करते हैं'<sup>४</sup> ब्रह्मचर्य का मुख्य उद्देश्य अमृतत्व अथवा ब्रह्म की प्राप्ति मालूम पड़ता है। ब्रह्मचर्यपूर्वक वेदाध्ययन की अवधि प्रायः बारह वर्ष होती थी जैसा कि 'छांदोग्य उपनिषद्' में अपने पुत्र श्वेतकेतु आश्रयेय को दिये गए ऋषि उद्दालक आश्रम के उपदेश में मालूम पड़ता है। श्वेतकेतु आश्रयेय आरम्भ में वेदारम्भ की ओर प्रवृत्त नहीं हुआ जिस पर क्षोभ करके उद्दालक ने कहा कि 'हमारे कुल में आज तक कोई ब्रह्मबन्धु अर्थात् नामधारी ब्राह्मण नहीं हुआ जिमने वेदों का अध्ययन न किया हो'। इससे प्रभावित होकर श्वेतकेतु ने ब्रह्मचर्य-पूर्वक बारह वर्षों में सम्पूर्ण वेदों का अध्ययन समाप्त करके गुरुकुल से लौटकर उसके पश्चात् अपने पिता से 'वेदान्त' का ज्ञान प्राप्त किया।<sup>५</sup> कहीं-कहीं ४८ वर्ष की अवस्था तक ब्रह्मचर्य पालन का उल्लेख मिलता है, किन्तु यह अवधि अव्यवहार्य समझी गयी जिससे मनु ने यह नियम बनाया कि गुरुकुल में रहकर ब्रह्मचर्य का पालन करता हुआ ३६ वर्षों तक तीनों वेदों को पढ़ना चाहिए, अथवा १८ या १९ वर्ष तक। किन्तु कितने दिन तक वेदाध्ययन करे इसका कोई कठोर नियम नहीं है, साधारण नियम यही है कि वेदों का बोध हो जाना चाहिए।<sup>६</sup>

यह ध्यान देने की बात है कि उस समय आधुनिक शिक्षा-प्रणाली की तरह अध्यापन का कार्य कक्षावार नहीं होता था, अपितु गुरु का वैयक्तिक ध्यान प्रत्येक छात्र पर रहता था जो अपने बौद्धिक विकास के अनुरूप अधिक अथवा न्यून समय में वेदाध्ययन समाप्त कर लेने में स्वतन्त्र था। यहाँ पर यह भी कह देना चाहिए कि वेद-संहिताओं अथवा ब्राह्मण-ग्रन्थों में ब्रह्मचर्य-आश्रम का नामोल्लेख नहीं हुआ है जिससे उस समय इस आश्रम के अस्तित्व का अभाव कदापि नहीं समझना चाहिए। 'ब्रह्मचारी' शब्द का प्रयोग ऋग्वेद और अथर्ववेद में एव 'ब्रह्मचर्य' शब्द का 'तैत्तिरीयसंहिता' और 'शतपथ ब्राह्मण' में हुआ है।

### वेदाध्ययन और स्त्री

सैकड़ों वर्षों से हमारे समाज में यह धारणा मूलबद्ध हो गयी है कि स्त्रियों को वेदाधिकार नहीं है और इस धारणा पर हिन्दू-समाज बहुत समय से चलता भी आ रहा है। व्यास ने यह देखकर कि नामधारी ब्राह्मणों, शूद्रों और स्त्रियों के कान में वेद-ध्वनि नहीं पड़ती तो उनके

<sup>१</sup> मनुस्मृति २-३६।

<sup>२</sup> गीता १८-४२।

<sup>३</sup> ब्रह्मचर्येण तपसा देवा मृत्युमुपाध्नत।

<sup>४</sup> गीता ८-११।

<sup>५</sup> छांदोग्य उपनिषद् ६-१-२।

<sup>६</sup> मनुस्मृति।

उपकार के लिए पुराण की रचना की।<sup>१२</sup> भागवत के इस कथन से इस धारणा की प्राचीनता पर प्रकाश पड़ता है। किन्तु यह इस बात का प्रमाण नहीं है कि आरम्भ में स्त्री का ब्रह्मचर्य-आश्रम अथवा वेदाध्ययन में अधिकार था ही नहीं। वस्तुतः सस्कृति के लिए यह बड़े गौरव की बात है कि स्त्रियाँ न केवल वेदों का अध्ययन करती थी, बल्कि उनमें कई इतनी मेधाविनी तथा सत्त्वनिष्ठ थी कि उन्होंने वेदमन्त्रों की रचना की अथवा ऋषियों की तरह मन्त्रद्रष्टा हुई। इन ऋषिकाओं में ऋषि-अभूषण की कन्या वाक् ऋग्वेद के देवी सूक्त की ऋषिका थी। इसी तरह घोषा, अपाला, लोपामुद्रा, विश्ववारा, सिकता, सूर्या, इन्द्राणी, सर्पराज्ञी, ममता, यमी, रोमाशा, जुहू, निकावारी, उर्वशी, श्रद्धा इत्यादि ऋषिकाओं के नाम हमारी सस्कृति के इतिहास में स्त्री के महत्त्व की घोषणा कर रहे हैं। अत्यन्त प्राचीन काल में स्त्रियाँ ब्रह्मचर्य रखती थीं एवं वेदों का अध्ययन करती थी। अथर्ववेद के इस मन्त्र से कि 'ब्रह्मचर्य की तपस्या से राजा राष्ट्र की भली-भाँति रक्षा करता है, आचार्य ब्रह्मचर्य से ब्रह्मचारी को चाहता और ब्रह्मचर्य से कृष्ण युवा पति प्राप्त करती है।'<sup>१३</sup> यह स्पष्ट है कि वैदिक काल में स्त्रियों का ब्रह्मचर्य जीवन प्रशस्त माना जाता था।

'हारीत धर्मसूत्र' में भी स्त्रियों का उपनयन एवं वेदाध्ययन मान्य बतलाया गया है। उसमें ब्रह्मविद्या की दृष्टि से स्त्रियों के दो वर्ग करके कहा गया है कि जो स्त्रियाँ ब्रह्मचारिणी होना चाहे वे उपनयन धारण कर सकती हैं, अग्नि होम कर सकती हैं और अपने घर पर वेदाध्ययन तथा भिक्षाचर्या कर सकती हैं और जो शीघ्र विवाह कर लेना चाहती हैं वे उपनयन मात्र करके ऐसा कर सकती हैं।<sup>१४</sup>

गृह्यसूत्रों की प्राचीनता को सभी विद्वान् स्वीकार करते हैं जिनकी रचना स्मृतिशास्त्रों के पहले तथा वेद-संहिताओं और ब्राह्मणों के अनन्तर हुई। इन गृह्यसूत्रों में प्रसिद्ध गोभिल गृह्यसूत्र तथा आश्वलायन गृह्यसूत्र से स्त्रियों का उपनयन सस्कार और ब्रह्मचर्याश्रम पालन सिद्ध होता है। गोभिल गृह्यसूत्र में विवाह के प्रसंग में यह विधान मिलता है कि विवाहानि के सम्मुख वधू को, जो यज्ञोपवीतधारिणी है, ले जाता हुआ वर ऋग्वेद के मन्त्र 'सोमोऽददद्रघर्वाय' (१०.८५) को जपता है।<sup>१५</sup> इसी प्रकार आश्वलायन गृह्यसूत्र में वेदाध्ययन अथवा ब्रह्मचर्य की समाप्ति पर समावर्तन सस्कार के प्रसंग में ब्रह्मचारी के अनुलेपन की विधि में यह कथन मिलता है कि 'दोनों हाथों में अनुलेप करने के पश्चात् पहले ब्राह्मण ब्रह्मचारी अपने मुख पर अनुलेप करे, क्षत्रिय दोनों भुजाओं को, वैश्य अपने पेट और स्त्री अपने गुह्याग तथा दौड़ने की क्रिया से जीवन-वृत्ति चलानेवाले अपने जघनों को।'<sup>१६</sup> अस्तु, स्त्री के ब्रह्मचर्य-आश्रम, वेदाध्ययन तथा समावर्तन सस्कार का औचित्य आश्वलायन के मतानुसार सिद्ध होता है।

वैदिक साहित्य के इन उद्धरणों के पश्चात् जब दूसरे आर्ष एवं सस्कृत साहित्य के अमूल्य वचनों को देखते हैं, उनसे भी इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि वैदिक युग में स्त्रियाँ वेदाध्ययन से वंचित न थी। श्री रामचन्द्र को यौवराज्य देने की अपनी इच्छा पर जनमत की मुहर लग जाने पर जब

<sup>१२</sup> श्रीमद्भागवत ।

<sup>१३</sup> ब्रह्मचर्येण कन्या युवानं विन्दते पतिम् (अथर्ववेद १२.३।१७-१८)

<sup>१४</sup> हारीत-धर्मसूत्र ।

<sup>१५</sup> पी० वी० काणे : हिस्ट्री ऑफ हिन्दू धर्मशास्त्र, पुस्तक २, भाग १ पृष्ठ २६४ ।

<sup>१६</sup> आश्वलायन गृह्यसूत्र ३.८.११ ।

दशरथ उसकी तैयारी में लग गए, कौसल्या उसकी निर्विघ्न समाप्ति के निमित्त ईश्वरीय वर प्राप्त करने में प्रवृत्त हो गयी। इसके वर्णन में वाल्मीकि ने कहा है कि सदैव व्रत-परायणा कौसल्या ने कौशेय वस्त्र धारण करके प्रसन्न चित्त से मागलिक कृत्य किया और मत्तपूर्वक अग्नि में हवन किया।<sup>१९</sup> वाल्मीकीय रामायण से हम यह भी जानते हैं कि राम और लक्ष्मण की तरह सीता सध्या कर्म में कभी प्रमाद नहीं करती थी। उनके वनवास के दिनों का एक वर्णन यह आता है कि 'उसके पश्चात् जेष वचे जल को ग्रहण करके लक्ष्मण ने भी उपवास किया और तीनों (राम, लक्ष्मण और सीता) ने मौन और सार्वधान होकर सध्योपासना की।'<sup>२०</sup> सीता के हरी जाने पर उनकी खोज में व्याकुल रामचन्द्र नदी पर उनके मिल जाने की आशा का जो कारण दिया वह अत्यन्त सार-सूचक है। उनके इस कथन में कि 'सध्या का समय हो गया ऐसा समझ कर श्याम वर्ण सुन्दरी श्रेष्ठ जानकी सध्या के लिए इस निर्मल जलवाली नदी पर अवश्य आएँगी'—<sup>२१</sup> सीता के सायकाल की सध्योपासना को भी न भूलना पाया जाता है। यह कहना 'अनावश्यक-सा है कि सध्योपासना में वैदिक मंत्रों का उच्चारण तथा जप उसकी अनिवार्य विधि है।

कालिदास ने भी स्त्रियों का वेदाध्ययन तथा अग्निहोत्र करना माना है। महादेव को पति रूप में पाने के लिए तपस्या में लीन पार्वती के वर्णन में कालिदास के इस कथन में कि 'जब पार्वती स्नान करके वल्कल धारण कर, हवनपूर्वक वेदमंत्र पढ़ रही थी उस समय उनके दर्शन की इच्छा से ऋषियों ने उनका अभिवादन किया, क्योंकि धर्म में जो बढ जाते हैं उनके वयस् पर ध्यान नहीं दिया जाता'<sup>२२</sup> स्त्रियों के उक्त अधिकार का समर्थन पाया जाता है।

#### उपनिषत्काल की स्थिति

यह निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते कि ब्रह्मविद्या की जिज्ञासा के पूर्व वेदाध्ययन और ब्रह्मचर्य का पालन अनिवार्य था, यद्यपि मुंडकोपनिषद् के इस मंत्र में कि 'यह ब्रह्मविद्या उन्हीं को बतलानी चाहिए जो क्रियानिष्ठ श्रोत्रिय, ब्रह्मनिष्ठ हो और श्रद्धापूर्वक एकर्षि नामक अग्नि में हवन करते हो तथा जिन्होंने विधिपूर्वक शिरोव्रत का अनुष्ठान किया है'<sup>२३</sup> यह मानने के लिए अवकाश है कि ब्रह्म-विद्या की प्राप्ति के लिए श्रोत्रिय अथवा वेदाध्यायी होना आवश्यक माना जाता था। यदि यह धारणा सदेहरहित हो तो उन ब्रह्मवादिनियों के सम्बन्ध में, जिनके वेदाध्ययन के विषय में हमें स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलते, यहाँ कहने में कोई बाधा नहीं कि उन्होंने ब्रह्मचर्यपूर्वक वेदों का अध्ययन किया था। बृहदारण्यक उपनिषद् ने ब्रह्मवादिनी मैत्रेयी का नाम अध्यात्म विद्या के इतिहास में अमर कर दिया है जिसने अपने महातत्त्वज्ञानी पति याज्ञवल्क्य के इस प्रस्ताव को कि 'मेरे पास जो कुछ सम्पत्ति है उसे तुम में और तुम्हारी सवत कात्यायनी में विभाजित कर सन्यास लेना चाहता हूँ' इन अविस्मरणीय शब्दों में अस्वीकार कर दिया कि 'जिससे मैं अमर नहीं हो सकती उसे लेकर क्या करूँगी। आपको जो ज्ञान प्राप्त है मुझे वही बतलाइए।'<sup>२४</sup> तत्त्वज्ञान की भूखी मैत्रेयी को

<sup>१९</sup> बा० रामायण (अयोध्या काण्ड) २०.१५।

<sup>२०</sup> वही (अयोध्या काण्ड) ८७.१६।

<sup>२१</sup> वही (सुन्दर काण्ड) १४.४६।

<sup>२२</sup> कुमारसम्भव ५.१६।

<sup>२३</sup> मुंडकोपनिषद् ३.२.१०।

<sup>२४</sup> बृहदारण्यक उपनिषद् २.३.४।

याज्ञवल्क्य ने उस ब्रह्मविद्या का उपदेश देकर उसे ब्रह्मज्ञानियों के समक्ष कर दिया जिसका उद्देश्य उनके शब्दों में 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्य श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो । मैत्रेय्यात्मनो वा अरे दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञानेनेद सर्वं विदितम्'<sup>१३</sup>—अरे मैत्रेयि ! आत्मा का दर्शन, श्रवण, मनन और समाधि में साक्षात्कार करना चाहिए, आत्मा के दर्शन, श्रवण, मनन और ध्यान में उसे जान लेने के उपरान्त कुछ भी जानने को शेष नहीं रहता, आत्मज्ञान की उपलब्धि है । याज्ञवल्क्य को भी चकित करनेवाली गार्गी वाचकनवी भी ब्रह्मवादिनी थी ।

दीर्घ काल तक मिथिला ज्ञान की केन्द्र थी और जनको के सरक्षकत्व में वहाँ बड़े-बड़े दार्शनिक सम्मेलन हुआ करते थे जिनमें दूर-दूर से तत्त्वज्ञानी सम्मिलित होकर ब्रह्म विषयक विचार-विमर्श किया करते थे । ऐसे ही एक सम्मेलन में जब याज्ञवल्क्य के तेजस्वी तत्त्वज्ञान की मीमांसा के सम्मुख अनेक ज्ञानी सिर झुका चुके, गार्गी वाचकनवी ने उनके सामने प्रश्नों की झड़ी लगा दी और अन्त में याज्ञवल्क्य को उसे यह कहकर चुप कराना पड़ा कि 'तू अब जो प्रश्न कर रही है वह रहस्यमय है और इस प्रकार के प्रश्न सार्वजनिक सभाओं में नहीं उठाए जाते ।'<sup>१४</sup>

स्त्रियों में वेदान्त ज्ञान की कितनी उग्र पिपासा होती थी इसका एक सुन्दर वर्णन हमें भव-भूति के 'उत्तररामचरित' में मिलता है । महर्षि वाल्मीकि के आश्रम में जिस समय लव और कुश वेदाध्ययन कर रहे थे और महर्षि वाल्मीकि रामायण की रचना में लग गए थे वही पर एक स्त्री आत्रेयी भी अध्ययन कर रही थी । उस आश्रम को छोड़कर वह पर्यटन करती हुई बहुत दूर दङ्कारण्य में अगस्त्य के आश्रम में पहुँची । आने का कारण पूछने पर उसने जो उत्तर दिया वह बड़ा ही अर्थसूचक है । उसने स्वीकार किया कि वह पढ़ने में लव और कुश की प्रखर बुद्धि के कारण उनकी बराबरी नहीं कर पाती थी, दूसरे कुलपति रामायण की रचना में व्यस्त रहने के कारण उतना ध्यान नहीं दे पाते थे । आत्रेयी की इस उक्ति में कि 'गुरु जिस तरह बुद्धिमान् छात्र को उसी प्रकार मद बुद्धि को भी पढाता है, किन्तु दोनों की ग्राहिका शक्ति को वह न बढ़ाता है न मद ही करता है । परिणाम में बहुत-सा अंतर होता ही है, उसी तरह जैसे प्रतिबिम्ब ग्रहण करने की शक्ति मणि में होती है न कि मिट्टी इत्यादि में ।'<sup>१५</sup> गुरु में किसी दोष को न देखकर अपने आपमें न्यूनता का अनुभव करना शिष्य का कर्तव्य सूचित किया गया है एव उसके इस उत्तर में कि 'इस भूभाग में जहाँ बहुत-से ब्रह्मवेत्ता जिनमें अगस्त्य प्रमुख हैं वास करते हैं उनसे वेदन्त-विद्या प्राप्त करने के लिए मैं वाल्मीकि के पास से पर्यटन करके यहाँ आयी हूँ ।'<sup>१६</sup>

**समावर्तन संस्कार में सहशिक्षा का मूल**

स्त्रियाँ बिना पदों के पुरुषों के बीच रहकर ज्ञान की प्राप्ति कर सकती थी । वाल्मीकि के आश्रम में लव और कुश के साथ आत्रेयी का अध्ययन उस युग में सहशिक्षा प्रणाली के अस्तित्व का भी द्योतक हो सकता है । ब्रह्मचर्य-प्रणाली के आरम्भ काल में गुरुकुलों में सहशिक्षा का प्रचार था इस धारणा का समर्थन आश्वलायन गृह्यसूत्र में वर्णित समावर्तन संस्कार की विधि से भी मिलता है । इस विधि में स्नातक के अनुलेपन-क्रिया के वर्णन में जिसका उल्लेख ऊपर हुआ है बालक और बालिका का समावर्तन संस्कार साथ-साथ सम्पादन होना पाया जाता है । सहशिक्षा

<sup>१३</sup> वही ३-६-१ ।

<sup>१४</sup> उत्तर रामचरित २-४ ।

<sup>१५</sup> वही २-३ ।

किन्ही कारणों से बन्द हो गयी और उत्तर वैदिक काल में स्त्रियों को घर पर वेदाभ्यास कराने की प्रथा चल पड़ी।

यद्यपि वैदिक धर्म में उपासना और ज्ञान का पर्याप्त स्थान है तथापि वह मूलतः यज्ञप्रधान अथवा कर्मकांडात्मक है। वेदों में यज्ञ की अपार महिमा बतलायी गयी है और विभिन्न यज्ञों की विधियाँ शतपथ तथा दूसरे ब्राह्मण-ग्रन्थों में निर्दिष्ट हुई हैं। वेदों का पाठ तथा यज्ञीय विधियाँ क्रमशः अत्यन्त जटिल और दुरूह होती गयी और मनुष्य की मेधा-शक्ति में ह्रास आ गया जिससे यथाविधि वेदभट्टों का पाठ एक अत्यन्त विषम समस्या हो गयी। यह अनुभव किया जाने लगा कि मंत्रों के पाठ में जरा-से स्वर भेद से अर्थ का अनर्थ अर्थात् इष्टसिद्धि के स्थान में अनिष्ट हो जाता है जिसका एक प्रसिद्ध उदाहरण महर्षि पाणिनि<sup>१०</sup> ने दिया है। पाणिनि का कथन है कि 'जो मन्त्र स्वर या वर्ण से हीन होता है अथवा जिसका प्रयोग ठीक-ठीक न किया जाय वह उद्देश्य की सिद्धि नहीं करता। वह वाग्वज्र बनकर यजमान को ही मार डालता है जैसे स्वरदोष के कारण वृत्रासुर मारा गया।'<sup>११</sup>

पाणिनि के इस कथन का आधार एक ऐतिहासिक घटना बतलायी जाती है। इन्द्र को मारने के लिए वृत्रासुर ने एक यज्ञ किया जिसमें मन्त्र के शब्दों में 'इन्द्रशत्रुर्वधस्व' शब्द आए जिनका उद्देश्य था कि इन्द्र के शत्रु अर्थात् वृत्रासुर की वृद्धि हो। परन्तु स्वर का अशुद्ध उच्चारण हो जाने के कारण मन्त्र का अर्थ हो गया इन्द्र की, जो शत्रु है, वृद्धि हो। इस अशुद्ध उच्चारण की परिणति इन्द्र के स्थान में वृत्रासुर यजमान के वध में हुई। संभवतः इस तरह के अनेक दृष्टान्त सामने आए जिससे समाज में एक प्रकार का भय उत्पन्न हो गया और परिणामस्वरूप वेदाध्ययन में शैथिल्य आ ही गया और स्त्रियों के लिए तो एकदम वर्जित ही कर दिया गया।

मनुस्मृति में जहाँ ब्रह्मचर्य के सविस्तार नियम दिये गए हैं, एक भी वचन ऐसा नहीं मिलता जिससे उपनयन अथवा वेदों के अध्ययन में कन्या के अधिकार की सूचना मिले। प्रत्युत उसके लिए ये सब अनावश्यक ठहरा दिये गए। जिस समय वर्तमान रूप में मनुस्मृति का संपादन हुआ उसमें यह प्रतिपादित किया गया कि विवाह की विधि ही स्त्री के लिए वैदिक संस्कार है, पति की सेवा उसके लिए गुरुकुल अथवा ब्रह्मचर्याश्रम है और घर-गृहस्थी अग्नि-परिचर्या है।<sup>१२</sup> कन्या के ब्रह्मचर्य की पाबन्दी हटने के कारण उसका विवाह-काल भी नीचे खिसकना आरम्भ हो गया। उसकी बुद्धि और मेधा में ह्रास आने लगा और उसकी वैदिककालीन स्वातन्त्र्य भावना का स्थान पराश्रयत्व लेने लगा।

वैदिक सभ्यता की प्रौढ़ावस्था में स्त्रियों को वेदाध्ययन की स्वतन्त्रता थी ही, वह तत्कालीन सार्वजनीन सस्थाओं में भी भाग लेती थी। सभा और समितियाँ जहाँ राजनीतिक सस्थाएँ थी एक प्रसिद्ध सस्था 'विदथ' थी जो प्रायः यज्ञों के साथ सम्पन्न होती थी और जिसे एक प्रकार का धार्मिक सम्मेलन कह सकते हैं। उनमें स्त्रियाँ सम्मिलित हो सकती थी और उनका उनमें भाषण करना एक सम्मानित गुण माना जाता था। विवाह के अवसर पर प्रयोग में आनेवाले ऋग्वेद के इस मन्त्र में

<sup>१०</sup> गोल्ड स्ट्रुकर और रामकृष्ण भंडारकर पाणिनि का समय बुद्ध के पहले सातवीं शती बतलाते हैं जब कि आधुनिकतम मत डॉ० वासुदेवशरण अप्पवाल के अनुसार वह ईसा पूर्व पाँचवीं शताब्दी ठहरता है। देखिए 'पाणिनिकालीन भारत', पृष्ठ ४७६।

<sup>११</sup> मंत्रों हीनः स्वरतो वर्णतो वा मिथ्या प्रयुक्तो न तमर्थमाह। सवाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति यथेन्द्र-शत्रुः स्वरतोऽपराधात्। पाणिनि शिक्षा-५२।

<sup>१२</sup> मनुस्मृति २-६७।



वधू से वर का यह कहना कि 'प्रभावशालिनी तुम विदथ मे भाषण करोगी'<sup>३०</sup> सूचित करता है कि इन धार्मिक सभाओं में स्त्रियाँ वक्तृताएँ देकर उन्हें प्रभावित करती थी और इसका उनके पतियों को गर्व होता था। कालांतर में जब गुरुकुलों में स्त्रियों को भोजना बन्द हो गया कदाचित् उसी समय उनका सभाओं में सम्मिलित होना भी रुक गया जिसका संकेत मैत्रायणी संहिता के इस वचन में मिलता है कि 'इसलिए स्त्रियाँ सभा में नहीं जाती पुरुष ही जाते हैं'<sup>३१</sup> संभवतः यह प्रतिबन्ध रघुवशी दशरथ के पहले लग गया था, क्योंकि वाल्मीकीय रामायण में जहाँ हम यह देखते हैं कि उन्होंने राम को युवराज बनाने के प्रस्ताव पर विचार करने के लिए चारों वर्णों के लोगों की सभा बुलायी, किसी स्त्री के आमन्त्रित किये जाने का पता नहीं लगता। महाभारत के समय तक सभाओं में स्त्रियों का खुले रूप से सम्मिलित होना निःसंदिग्ध रूप से अमान्य हो गया था यह हस्तिनापुर के विनाशकारी द्यूत-क्रीडा के वर्णन से प्रकट होता है। पासे पर द्रौपदी को युधिष्ठिर के हार जाने पर जब दुःशासन उसे राजप्रासाद से घसीटता हुआ, द्यूत-सभा में ले गया तो द्रौपदी ने जिन शब्दों में इस कुकर्म की भर्त्सना की उनसे इस कथन की पुष्टि होती है। द्रौपदी का यह आरोप कि 'मैंने सुना है कि पहले के लोग धर्म से रहनेवाली स्त्री को सभा में नहीं ले जाते थे, सो वह पुरातन सनातन धर्म कौरवों में नष्ट हो गया'<sup>३२</sup> बतलाता है कि महाभारत के पहले स्त्रियों के सभाओं में सम्मिलित होने की प्रथा बन्द हो गयी थी।

यह बतलाना अत्यन्त कठिन है कि साधारण जनता में पुरुषों की तुलना में शिक्षित स्त्रियों का क्या अनुपात था, किन्तु इतना निश्चयपूर्वक कह सकते हैं कि कम से कम श्रीमन्तो के घरानों में कन्याओं को शिक्षा देने का समुचित प्रबन्ध था और उनके पढ़ाने का काम प्रायः अनुभवी तथा विद्वान् वृद्ध जनो को सौंपा जाता था। दमयन्ती के स्वयंवर के समय इन्द्र, वरुण, यम और अग्नि देवों ने उसे पाने के लिए नल का छद्म वेष बनाकर प्रत्याशियों के बीच में स्थान ग्रहण कर रखा था। एक रूप के पाँच नलों में से असली नल को चयन करना दमयन्ती के लिए साधारण समस्या न थी। इस समय दमयन्ती को जो शिक्षा दी गयी थी उसका उपयोग करके उसने उन देवताओं को भी छका दिया। उसने मन ही मन तर्क किया कि मैंने वृद्धों से सुना है कि देवताओं में कुछ ऐसे चिह्न होते हैं जिनसे वे पहचान लिये जाते हैं।<sup>३३</sup> उन चिह्नों का स्मरण करके दमयन्ती ने इन्द्रादिकों को पहचान लिया और असली नल के गले में जयमाल डाल दी। दमयन्ती के वृद्धों द्वारा अनुशिष्ट होने का प्रमाण उसके इस कथन में भी मिलता है कि 'वृद्धों से यह शिक्षा सुनी है कि काल के आये बिना कोई नहीं मरता।'<sup>३४</sup> इसी प्रकार अनुभवी और पुराणों में प्रवीण शिक्षक राजकन्याओं को शिक्षित किया करते थे इसकी पुष्टि कुती के कई प्रसंगों में कहे गये वचनों से होती है। दौत्य-कार्य में विफल श्रीकृष्ण को हस्तिनापुर से विदा करने के अवसर पर कुती ने युधिष्ठिर के पास जो सदेश भेजा उस प्रसंग में वह कहती है 'और एक उदाहरण सुनो जिसे मैंने वृद्धों से सुन रखा है।'<sup>३५</sup> इस

<sup>३०</sup> वशिनी त्वं विदधमावदासि । ऋ० १०।८५. २६ ।

<sup>३१</sup> तस्मात्पुमांसः सभां याति न स्त्रियः । मैत्रायणी संहिता ४.७.१ ।

<sup>३२</sup> म० भा० सभापर्व ६६-६ ।

<sup>३३</sup> म० भा० वनपर्व ५७-१४ ।

<sup>३४</sup> म० भा० वनपर्व ६५-३६ ।

<sup>३५</sup> म० भा० उद्योग १३।२.८ ।

बात का समर्थन द्रौपदी के वचनों से भी होता है। द्रौपदी कहती है कि 'भार्या की रक्षा होने से संतान की रक्षा होती है, मनान की रक्षा से आत्मा की रक्षा होती है। भार्या में आत्मा सतान के रूप में जन्म लेती है, इसी से भार्या को जाया कहते हैं। भार्या को यह चिन्ता होती है कि उसके उदर में भर्त्ता किस प्रकार कुशलपूर्वक उत्पन्न हो। इस विचार से भार्या भर्त्ता की रक्षक होती है। इस वर्णधर्म को मैंने ब्राह्मणों के मुख में सुना है।'<sup>१६</sup> मनुस्मृति तथा दूसरे धर्मशास्त्रों में पुरुष पत्नी का रक्षक बतलाया गया है। इस विचारधारा में द्रौपदी का यह एक नया विचार जोड़ देने से कि 'गर्भ की रक्षा करने के कारण स्त्री पति की रक्षक होती है स्त्रियों की स्वतन्त्र चिन्तन-शक्ति का आभास पाया जाता है। एक अन्य प्रसंग में द्रौपदी के अपनी धीरता तथा श्रुत ज्ञान को जो परिचय दिया है वह भी इसी प्रकार की शिक्षा का फल है। उसके यह विचार कि 'मनुष्य की सफलता और हार-जीत अनित्य है, यह समझकर मैं अपने पतियों के भाग्योदय की प्रतीक्षा कर रही हूँ। सम्पद्-विपद् गाड़ी के चक्को की तरह बदलते रहते हैं'। इसे मन में रखकर मैं उस दिन की राह देख रही हूँ जब मेरे पतियों के दिन लौटेंगे।'<sup>१७</sup> उदारतम शिक्षा के ही परिणाम हो सकते हैं।

गृह अथवा कुटीर-उद्योग की शिक्षा भी स्त्रियों को वैदिक काल में दी जाती थी और कदाचित् ही कोई समय आया जब इन क्रम में व्यवधान पड़ा। गृहस्थी का सारा भार प्रायः गृहस्वामिनी ही के ऊपर था। अतः गृह-कार्य की शिक्षा तथा गृहस्थी का हिसाब-किताब रखने की व्यवस्था नारी-शिक्षा का एक विशेष अंग था। इस कार्य में बड़ी-से-बड़ी स्त्रियों को लघुता का अनुभव नहीं होता था जैसा कि सत्यभामा के साथ एक भेट में द्रौपदी ने बड़े गर्व के साथ कहा था कि उसे ग्वालों और गड़ेरियों तक की पूरी जानकारी थी। लड़कियों की शिक्षा में नृत्य, वादित्त, गान और चित्रकला का समावेश भी बहुत प्राचीन है।

#### शिक्षा के विषय

मनुस्मृति के इस कथन से कि 'ब्रह्मचारी गुरुकुल में ३६ वर्ष तक, १८ वर्ष तक या ६ वर्ष तक अथवा जब तक समाप्त न कर ले तीनों वेदों का अध्ययन करे।'<sup>१८</sup> पाठ्य विषय का एक अधूरा ही परिचय मिलता है। इसका कुछ अधिक ज्ञान हमें ब्राह्मण-ग्रन्थों से होता है। शतपथ ब्राह्मण के अनुसार वेदाध्ययन का एक आवश्यक अंग 'अनुशासन'<sup>१९</sup> है जिसका तात्पर्य भाष्यकार सायण ने शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छंद और ज्योतिष किया है, जिससे इन विषयों का अध्ययन गुरुकुल-प्रणाली का अनिवार्य अंग समझा जा सकता है। इसके अतिरिक्त औपनिषदिक काल में ही दूसरी विद्याओं का ज्ञान हो चुका था और उनका अध्ययन-अध्यापन साधारण बात हो गयी थी। वेद-वेदांगों की शिक्षा के साथ उन दिनों किन विद्याओं की शिक्षा दी जाती थी इसका एक अति प्राचीन उल्लेख छांदोग्य उपनिषद् में नारद-सनत्कुमार-संवाद में उपलब्ध है। नारद ने सनत्कुमार के पास जाकर ब्रह्म-विद्या बतलाने की प्रार्थना की जिस पर उनकी योग्यता जानने के लिए सनत्कुमार ने नारद से उन विद्याओं के नाम पूछे जिनका उन्हें ज्ञान हो चुका था। इस पर नारद ने उत्तर दिया कि 'मैंने ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्ववेद, इतिहास, पुराण, पितृविद्या, राशि-

<sup>१६</sup> म० भा० विराट २१।४०.४२।

<sup>१७</sup> म० भा० विराट २०।३.४।

<sup>१८</sup> मनुस्मृति ३-१।

<sup>१९</sup> शतपथ ब्राह्मण ११-४-६८।

विद्या, दैवविद्या, निधि, वाकोवाक्य, एकायन, देवविद्या, ब्रह्मविद्या भूतविद्या, क्षत्रविद्या, नक्षत्रविद्या, सर्पविद्या, देवजन विद्या पढी है।<sup>४०</sup> छांदोग्य उपनिषद् के इस उद्धरण से हमें ज्ञात होता है कि गुरु-कुलो में यद्यपि षडंग वेदाध्ययन अनिवार्य विषय था तथापि शिक्षा में अनेक शास्त्र और शास्त्रों के सिवाय नृत्य, वादित और चित्र इत्यादि कलाओं का भी समावेश था। यद्यपि इन समस्त विद्याओं का अपने-अपने स्थान में महत्त्व था, फिर भी सर्वोपरि महत्त्व ब्रह्म-विद्या का ही था जिसे उक्त सवाद में श्रेष्ठता दी गयी और उसे ही मुंडक उपनिषद् में 'परा' विद्या घोषित करके इतर समस्त ज्ञान-विज्ञान को 'अपरा' विद्या का अभिधान दिया गया।<sup>४१</sup> फलस्वरूप वैशेषिक, सांख्य, योग, न्याय, मीमांसा और वेदान्त अध्यापन के विषय हुए और बाद को सबूद्ध होकर दर्शनशास्त्रों के रूप में अस्तित्व में आये। अत्यन्त प्राचीन काल में न्याय, योग और सांख्य में कुछ स्त्रियाँ कितनी योग्य हो चली थी इसका एक उदाहरण महाभारत में असाधारण विदुषी सुलभा का मिलता है जिसने विवाह न करके जीवनपर्यंत ब्रह्मचरिणी रहने का व्रत लिया और अनेक आश्रमों में ज्ञानार्जन करती हुई उस समय के प्रसिद्ध ज्ञानी जनक को अपनी विलक्षण वाग्मिता और असाधारण योग-क्रिया के प्रदर्शन से अत्यन्त विस्मित कर दिया।

जटिल एवं दुरूह वैदिक यज्ञविधियों और विधानों की एकवाक्यता करने और उनके सिद्धांतों के प्रतिपादन के लिए मीमांसा जैसे कठिन दर्शन की रचना हुई जिसके अध्ययन में स्त्रियाँ भी निपुण हुईं। इस शास्त्र में काशकृत्स्नानी ने मौलिक तथ्यों में वृद्धि की जिससे उसके नाम से उसमें एक नयी परम्परा चल निकली। मीमांसाशास्त्र पर उसने एक मौलिक ग्रन्थ 'काशकृत्स्नी' की-रचना की जिसे स्त्री-छात्राएँ विशेषज्ञता प्राप्त करने के लिए पढ़ती थी। स्त्रियाँ अध्यापन का कार्य भी करती थी यह उपाध्याया शब्द की नयी रचना से स्पष्ट है। जहाँ उपाध्यायिनी शब्द से उपाध्याय की स्त्री का बोध होता आया वहाँ अध्यापन करनेवाली स्त्री के लिए उपाध्याया शब्द का गठना आवश्यक हो गया। वस्तुतः स्त्रियों में न केवल उपाध्याया, बल्कि आचार्या भी होती थी जिन्हें साग रहस्य वेदों के अध्यापन एवं मानवको को उपनयन देने का अधिकार था। यह बात असंदिग्ध है कि पाणिनि और पतञ्जलि के समयों में स्त्रियाँ वैदिक चरणों में अध्ययन ही नहीं, अध्यापन भी करती थी।<sup>४२</sup> पाणिनि के सूत्र 'छात्र्यादयः शालायाम्'<sup>४३</sup> 'शाला में छात्रा' आदि से मालूम होता है कि पाणिनि के पहले से कन्या-विद्यार्थिनियों के लिए छात्रावास होते थे जो अनुमानतः बालक छात्रों के आवासों से अलग बने होते।

चिकित्सा के क्षेत्र में स्त्रियाँ कुशल हुई हैं और चिकित्सा-विज्ञान पर उनके ग्रन्थों का पता लगा है। अरबी भाषा में किसी रूसा का नाम मिलता है जो एक भारतीय महिला थी। धातु-कर्म पर उतने एक ग्रन्थ सस्कृत में लिखा था जिसका भाषान्तर अरबी में आठवीं शती में हुआ। प्राचीन काल में स्त्रियों को गणित का ज्ञान कराया जाता था यह पहले कहा ही जा चुका है। बाद को भी उसकी शिक्षा लड़कियों को दी जाती रही इसका सुन्दर उदाहरण गणित-शास्त्र की प्रसिद्ध पुस्तक लीलावती है जिसकी रचना बारहवीं शती में प्रसिद्ध गणितज्ञ भास्कर द्वितीय ने अपनी कन्या लीलावती को गणित पढ़ाने के लिए की। शंकराचार्य और मंडन मिश्र के शास्त्रार्थ में मंडन मिश्र की धर्मपत्नी उभय भारती

<sup>४०</sup> छांदोग्य उपनिषद् ७-१.२ ।

<sup>४१</sup> मुंडक उपनिषद् १.१-४.५ ।

<sup>४२</sup> डॉ० बासुदेव शरण अग्रवाल पाणिनिकालीन भारत पृ० २८१ ।

<sup>४३</sup> अष्टाध्यायी ६.२-८५ : पाणिनि ।

की मध्यस्थता जहाँ उसकी प्रकाण्ड विद्वत्ता का परिचायक है उसका अपने पति के विरुद्ध निर्णय देना, जिसका निश्चित परिणाम शकराचार्य के मत को स्वीकार कर सन्यास ग्रहण था, उसकी निष्पक्षता और न्याय-निष्ठा का अनुपम उदाहरण है।

भारतीय नारी की शिक्षा में कला पक्ष को प्राचीन काल से विशेष स्थान मिलता आया है। वैदिक युग में ही नृत्य नारी का भूषण माना जाने लगा था, जब कला पक्ष के विकास के अभाव में शिक्षा अपूर्ण मानी जाती थी। यह कथन निराधार नहीं है कि 'महाकाव्यों के काल तक गान तथा नृत्य की स्त्रियों को स्वतन्त्रता प्राप्त थी।' वेदों में स्त्रियों के नृत्य तथा गान का संकेत मिलता है जहाँ देवी उषा के विषय में कहा गया है कि 'नृत्य करनेवाली बालिका की तरह वह अपने ऊपर भड़कीले वस्त्र डालती है।' महाभारत से ज्ञात होता है कि विराट् ने अपनी राजधानी में अपनी राजपुत्री उत्तरा को नृत्य सिखाने के लिए नृत्य-शाला स्थापित की थी जिसमें नगर की कन्याएँ भी शिक्षा पाती थी। उनके शिक्षक पुरुष भी हो सकते थे, परन्तु उनका नपुंसक होना आवश्यक था, जैसा उत्तरा का शिक्षक नियुक्त करते समय विराट् ने परीक्षा कराकर विश्वास कर लिया था कि बृहन्नला (अर्जुन) नपुंसक था। शृंग काल में नाट्य-कला की वृद्धि विशेष रूप से हुई। अग्निमित्र (द्वितीय शती ई० पू०) के प्रासाद में एक मगीनशाला थी जहाँ नाट्यकला की शिक्षा में निबुक्त गणदास और हरदत्त नाम के दो अध्यापकों में कला-विषयक खासी होड़ रहती थी। यह उल्लेखनीय है कि मालविका के नाट्य-शिक्षा की परीक्षा की मध्यस्थता सम्राट् अग्निमित्र के आग्रह से एक स्त्री ने की जो विदर्भ के राजा माधवसेन के मंत्री सुमति की बहन थी और अग्निमित्र के यहाँ परिव्राजिका के वेश में छिपकर रहती थी।

काव्य के क्षेत्र में भी स्त्रियों का कम योगदान नहीं रहा है। दक्षिण भारत की कई नारियाँ—रेवा, रोहा, माधवी, अनुलक्ष्मी, पाहायी, बड़वाही, शशिप्रभा—इत्यादि उल्लेखनीय हैं जिन्होंने प्राकृत में उत्तम कोटि की कविताएँ रची। संस्कृत काव्य में कई स्त्रियों ने कमाल किये हैं। शीलो भट्टारिका का नाम इस क्षेत्र में आदर के साथ लिया जाता है। गुजरात की देवी मुग्धकारी की संस्कृत काव्य-रचना यथा नाम तथा गुण मुग्धकारी होती थी जिसकी प्रशंसा में यह सूक्ति प्रसिद्ध है कि 'वह इस ससार में न रहते हुए भी रसिक जनो के हृदयों में विराजमान है, क्योंकि लाटी शैली में शृंगार रस की कलापूर्ण कविता करने में वह सिद्धहस्त थी।' संस्कृत के काव्य-मर्मज्ञों ने कर्णाटक की विजयाका श्रीभूरिश प्रशंसा की है और यह सम्मति दी है कि विजयाका कर्णाटक की सरस्वती की तरह विजयिनी है, जिसका कालिदास के बाद वैदर्भी वाणी पर एकाधिकार था। उसके महत्त्व का अनुमान राजशेखर की इस आलोचना से लगाया जा सकता है कि 'दंडी ने यह व्यर्थ ही कहा है कि सरस्वती सर्व-शुक्ला है, क्योंकि वह विजयाका से परिचित नहीं था जो नीले कमल के समान श्याम थी।' डॉक्टर अलतेकर को एक संस्कृत नाटक का, जिसकी रचयिता कोई स्त्री विद्या या विज्जका थी, पता लगा था। उसका नाम कौमुदी-महोत्सव है जिसका कथानक पाटलिपुत्र की एक राजनीतिक क्रान्ति है जिससे स्त्रियों की राजनीतिक अभिरुचि का परिचय मिलता है। सुभद्रा, सीता, मारुला, इन्दुलेखा, भवदेवी, विकटान्तिम्बा आदि जिनकी काव्य-रचनाएँ लुप्त हो गयी हैं, अच्छी कवयित्रियाँ हो गयी हैं। स्वयं महाकवि राजशेखर की स्त्री भी एक निपुण कवयित्री हो गयी है।

## मौर्यों का अक्सान एवं पुष्यमित्र शुंग का अभ्युदय

रामलखन शर्मा

भारतीय इतिहास के गगन में प्रथम सम्राट् चन्द्रगुप्त मौर्य ने यदि सूर्य की भांति दिग्-दिगन्त को आलोकित किया था, उसने यदि अपनी भुजबल रूपी प्रखर आभा से स्वदेश को ही नहीं, विदेश को भी आतप्त किया था तो उसके पौत्र रूपी चाँद ने अपनी शीतल और सुखद चाँदनी से जगत् को परम आह्लाद प्रदान किया था। अशोक ने भेरीघोष के स्थान पर अपने धर्म-घोष का निनाद किया। उसने अपनी मानवता से जगत् को 'मानव' बनाना चाहा। उसने अपने सुकृतों से अपने लिए ही नहीं, बल्कि समस्त भारत के लिए अक्षुण्ण यश अर्जित किया। आज भी हम उसके ऋणी हैं। पर एक दिन आया जब चन्द्रगुप्तरूपी वह मूर्य ढल गया और उसके पीछे वह चाँद भी अस्ताचल को चला गया। इसके अनन्तर उसके उत्तराधिकारी भी नक्षत्रों की भांति कुछ समय तक झिलमिला कर रह गये। वस्तुतः यह समय मौर्ययुग का ही अवसान न था, वरन् उस महान् वृक्ष की छाया में पलनेवाले बौद्धधर्म का भी मानो विराम काल था।

उस युग का स्मरण करे जब मौर्यों का बल क्षीण हो चुका था, बौद्धधर्म के प्रबल प्रचार से वैदिक सस्कृति दब चुकी थी और जिन सम्राटों और आचार्यों ने जनता को वैदिक कर्म-काण्ड से मुक्ति देकर एक सरल और सुखमय मार्ग दिखाना चाहा था, वे स्वयं मिट चुके थे। जिन दिनों बौद्धधर्म की अहिंसा से क्षीण भारत को विदेशी आक्रान्त करने लगे थे, भारत में एकछत्र सम्राट् न रह गये थे। उनके स्थान पर लघुकाय राज्यों को प्रश्रय मिलने लगा था। यह समय ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी का आरम्भ था। इन दिनों जन-जीवन दुःखमय हो गया था, इस समय जन-जन आकुल था, वह येन-केन प्रकारेण किसी शक्तिशाली रक्षक की दुर्बल आशा में अपने प्राण-पखेरू सम्हाले था। इसी समय वैदिक सस्कृति का प्रतीक पुष्यमित्र शुंग एक नव प्रभात लेकर भारतीय इतिहास में अवतरित हुआ। पुष्यमित्र का उदय हमारे इतिहास में वैदिक सस्कृति के जयघोष का उदय है। यह वह बल है जिसने वैदेशिक शक्ति से पराभूत भारत को मुक्ति दी, यह वह सम्बल है जिसके सहारे आतं भारत ने एक बार पुनः सजग हो श्वास ली और अश्वमेध यज्ञ का अनुष्ठान किया। आज हमें जिस सस्कृति पर गर्व है, यदि पुष्यमित्र जैसा सम्राट् हमारे इतिहास में न आता, विदित नहीं, इस वाङ्मय की क्या दशा होती? पुष्यमित्र के शासन काल में सस्कृत साहित्य का सृजन, संरक्षण और संवर्द्धन सभी कुछ हुआ। उसने एक बार पुनः वैदिक मंत्रों के जयघोष से भारत-भू को गौरवान्वित किया।

### पुष्यमित्र की राजत्व प्राप्ति

पुष्यमित्र अन्तिम मौर्य सम्राट् बृहद्रथ का सेनापति था। महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री ने उसके राज्यारोहण के विषय में आज से लगभग ५० वर्ष पूर्व लिखा था कि<sup>१</sup> पुष्यमित्र उत्तर-पश्चिम

<sup>१</sup> महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री—जर्नल ऑव दि एशियाटिक सोसायटी बंगाल १९१०, पृष्ठ २६१।

मे ग्रीको से युद्ध करने गया था। ये ग्रीक उन दिनों भारत को प्रनिर्वर्ण आक्रान्त कर रहे थे। पुष्यमित्र उन्हें पराजित कर पाटलिपुत्र लौटा। उसने लौटकर अपने स्वामी को उस सेना के निरीक्षण के लिए बुलाया जिसकी बर्दोलन वह विजयी हुआ था। बृहद्रथ भी बड़े हर्ष के साथ अपने विजयी सेनापति को बधाई देने के निमित्त आगे बढ़ा। नगर के बाहर एक शिविर का निर्माण किया गया। इसी शिविर में सेना का निरीक्षण किया गया, आनन्द मनाया गया। इसी बीच एकाएक एक तीर बृहद्रथ के मस्तक पर लगा और सम्राट् बृहद्रथ स्वर्गधाम सिधार गया। आश्चर्य की बात है कि सेना ने कान तक न हिलाया। शास्त्रीजी ने इस घटना को किस आधार पर लिखा है यह नहीं कहा जा सकता, पर हर्षचरित से इसके उत्तरी अंश की पुष्टि होती है।<sup>१</sup> उसमें लिखा है 'प्रज्ञादुर्बल च बलदर्शनव्यपदेशदर्शिताजेप्यमैन्ध मेनानीरनार्यो मौर्य बृहद्रथ पिपैप पुष्यमित्र स्वामिनम्।'

इस घटना के पीछे क्या रहस्य था यह आज तक अज्ञात है। दो बातें सम्भव हैं, या तो वह मौर्य नृपति दुर्बल था जैसा बाणभट्ट लिखते हैं, या वह सेनापति इतना शक्तिशाली और आतंकवादी था कि जिसके भय से किसी का उस समय साहस न हुआ कि उसके विरुद्ध आवाज उठाये। जो हाँ पुष्यमित्र इस प्रकार राज्य हस्तगत कर लेता है, और उस विशाल साम्राज्य का अन्त कर देता है जो साम्राज्य भारत के इतिहास में अपने वैभव और अपनी सुव्यवस्था के लिए प्रसिद्ध रह चुका था। इसी साम्राज्य ने ही सर्वप्रथम हमारी व्यवस्था में बल का संचार किया था, पर इसके अन्तिम सम्राट् इसकी महती प्रतिष्ठा की रक्षा न कर सके और इसका अन्त आ ही गया। इसके पतन के लिए वस्तुतः कोई एक कारण उत्तरदायी न था, यह अनेक तत्वों का मिला-जुला फल था। इस स्थल पर पुष्यमित्र के विषय में कुछ कहने से पूर्व उसके समय की पृष्ठभूमि पर विचार करना स्वाभाविक है जिसने पुष्यमित्र के उत्थान और मौर्यों के पतन में योगदान किया था।

### मौर्य शासन का दायित्व •

मौर्यों का शासन इस रीति से संचालित किया गया था जिसमें केन्द्र शक्तिशाली रहता था।<sup>१</sup> इतने विशाल साम्राज्य का शासन विकेंद्रीकरण पर आधारित था।<sup>२</sup> कौटिल्य ने इसके संचालन के निमित्त विशाल नौकरशाही का प्रबन्ध किया था। रेल-तार हीन उस युग में भी इस नौकरशाही को साम्राज्य के कण-कण का ज्ञान रहता था। कौटिल्य ने अपने कर्मचारियों को ऐसा बाँध रखा था कि वे जन-धन की हानि न होने दें। वे सभी के सुख का समुचित ध्यान रखे। कौटिल्य द्वारा शासित केन्द्र अपनी इकाइयों पर हावी रहता था। वे कभी विभ्रूललित न हो सकती थीं। पर अशोक के पश्चात् मौर्य सम्राट् इतने शक्तिशाली शासक के स्थानापन्न होकर उसकी पूर्ति न कर सके। चन्द्रगुप्त में भुजबल था, अशोक में आत्मबल पर उनके उत्तराधिकारियों में एक भी नहीं।<sup>३</sup> इसी का फल था कि कुणाल व्यक्तिगत वैमनस्य का शिकार हुआ, वह धृतराष्ट्र की भाँति नाममात्र को शासक रहा।

<sup>१</sup> बाणभट्ट : हर्षचरित, पृष्ठ ३४५।

<sup>२</sup> डा० मजूमदार, आर० सी०, दि एज ऑव इम्पीरियल यूनिटी, पृष्ठ ६२-७६।

<sup>३</sup> डा० मुकुर्जी, राधामुकुंद, चन्द्रगुप्त मौर्य ऐंड हिज टाइम्स, पृष्ठ ७६।

<sup>४</sup> कौटिल्य अर्थशास्त्र, भाग-२, परिच्छेद ५-१६।

दशरथ ने अपने पितामह का मार्ग अपनाया पर कितने दिन ?<sup>१६</sup> सम्प्रति ने जैनियों को सहारा दिया पर उससे लाभ क्या ? आखिर शालिशूक के युग में विदेशी आक्रमण प्रारम्भ हो गये।<sup>१७</sup> इस सब का एक भयंकर परिणाम निकला। इससे शासन की बागडोर ढीली पड़ गयी। सरकारी कर्मचारी विचलित होने लगे। उनका भी क्या अपराध था, आये दिन एक राजा बनता और मिटता, वे किसके स्वामिभक्त होते, किसके बल पर उछलते ? किसके प्रति वे निष्ठा रखे यही निश्चय न कर पाते थे।

कुछ इतिहासकारों का कथन है कि इस समय मौर्य साम्राज्य दो भागों में विभक्त हो चुका था। इनमें पूर्वी भाग दशरथ के अधीन था, तथा पश्चिमी कुणाल को मिला था। इन्हीं तत्त्वों के साथ अन्य अनेक बातें और पैदा हो गयी थी, यथा जलौक ने एक अलग सत्ता बना ली थी, सुभगसेन अलग हो गया था। मौर्य सचिव तथा सेनापति में भारी मनमुटाव था।<sup>१८</sup> इस मनमुटाव ने धीरे-धीरे ऐसा उग्र रूप धारण किया कि सचिव के सहयोगी को विदर्भ और सेनापति के पुत्र को विदिशा का राज्य मिला था। इस प्रकार साम्राज्य की चूले हिल गयी थी। जो अश नया बना था उनमें अभी शक्ति न आ पायी थी। उसे सभी साधन नये सिरे से जुटाने थे, यह टेढ़ी खीर थी। ऐसी स्थिति में धन की कमी आ पड़ी थी, मानो दुर्बलता को भी दुर्बलता सता रही थी। अतः मौर्यों का अवसान अवश्यम्भावी था।

#### अशोक की धार्मिक नीति का दायित्व

कुछ इतिहासकारों का विचार है कि साम्राज्य के पतन का सारा दायित्व अशोक की धार्मिक नीति पर था। इस मत के समर्थकों का कहना है कि पुष्यमित्र का विद्रोह कोई एकाएक उत्पन्न घटना न थी, बल्कि यह अशोक की बौद्ध नीति के विरुद्ध ब्राह्मणों का विद्रोह था। इस विद्रोह की आग ५० वर्ष पूर्व से सुलग रही थी। जब तक केन्द्र सबल रहा यह आग प्रज्वलित न हो सकी, पर केन्द्र के क्षीण होते ही वह धधक उठी। इस विचारधारा के सबसे बड़े समर्थक महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्रीजी रहे। शास्त्रीजी का कथन है कि अशोक एक कट्टर बौद्ध था। उसने यद्यपि अपने शिलालेखों में दूसरे धर्मों के प्रति आदर की भावना प्रदर्शित की है, एवं उसने अपने धर्म की बड़ाई और दूसरे की बुराई करना हेतु समझा है, तथापि उसके अभिलेखों में अनेक अन्य भावनाएँ छिपी हैं।<sup>१९</sup> जैसे उसने वैदिक धर्म में विहित बलि को सर्वथा बन्द कर दिया था।<sup>२०</sup> यह केवल

<sup>१६</sup> आयंगर, दि बिगनिंग ऑव साउथ इण्डियन हिस्ट्री, पृष्ठ १०० ।

<sup>१७</sup> रोमिला थापर, अशोक ऐंड दि डिक्लाइन ऑव दि मौर्याज, पृष्ठ १६ ।

और दे०—दशरथ का नागार्जुन पर्वतीय गुहाभिलेख ।

और दे०—जिनप्रभसूरि, पाटलिपुत्रकल्प, परिशिष्ट, ११, ६५ ।

और दे०—कार्भिप्रहेंसिव हिस्ट्री ऑव इण्डिया, भाग २, पृष्ठ ४५ ।

<sup>१८</sup> कालिदास, मालविकाग्निमित्र, पृष्ठ २३ ।

मौर्यसचिवविमुञ्चति यदि पूज्यः संयतं ममश्यामलम् । मोक्ता माधवसेनस्ततोमयाबन्धनात्सद्यः ।

<sup>१९</sup> शास्त्री हर प्रसाद, काँज्जेज ऑव डिस्मेम्बरमेण्ट ऑव दि मौर्यन एम्पायर,

जे० बी० ओ० आर० एस० १९१०, पृष्ठ २५६ ।

<sup>२०</sup> प्रियदर्शी अभिलेख, सम्पादित शर्मा रामावतार, पृष्ठ १—‘हिं न किञ्चिज्जे आलभितु पजोहितविये ।’

और देखिए वही—शिलालेख ४—‘अनालम्भोपानानं अभिहिंसाभूतानां’

बलि का निषेध न था, बल्कि ब्राह्मणों के परम्परागत अधिकार को छीनना था। उनके स्वत्व पर कुठाराघात था। शास्त्रीजी के अनुसार यह आज्ञा विशेषकर इसलिए कठोर थी कि एक शूद्र के द्वारा दी गयी थी। शास्त्रीजी के विचार में अशोक ने एक स्थल पर यहाँ तक कह डाला है कि अभी तक जो भूलोक के देवता थे उन्हें मैंने झूठा मिट्ट कर दिया।<sup>१७</sup> आपका आगे कहना है कि ब्राह्मणों का ही वह वर्ग था जो समाज में सर्वोच्च था, वही हर काम में आगे रहता था, वही सबको यज्ञ और अनुष्ठान कराता था, वहीं-औरों को सामाजिक बन्धन तोड़ने पर दण्ड दे सकता था, उन्हें क्षमा कर सकता था। ऐसी स्थिति में अशोक का 'धर्ममहामात्रो' का नियुक्त करना और भी गलत था। ब्राह्मण इस अधिकार का अपहरण सहन न कर सकते थे। अन्त में शास्त्रीजी का कहना इतना और है कि अशोक ने ब्राह्मणों पर एक वज्राघात किया। उसने ब्राह्मणों को भी न्याय और दण्ड आदि विषयों में अन्य वर्गों के समान समझा, उमने मूर्खों को एक लाठी से हाँक दिया। ब्राह्मण मनु के अनुसार अदण्ड्य थे। उनका वडे-मे-वई अपराध पर भी वध न किया जा सकता था।<sup>१८</sup> अशोक की समान न्याय-व्यवस्था में सम्भव है कि उन्हें हर प्रकार के दण्ड भोगने पड़े हों। अतः शास्त्रीजी के अनुसार अशोक का एक प्रतिष्ठित वर्ग को शूद्र के साथ खड़ा करना सर्वथा अनुचित था और यही ब्राह्मणों के विद्रोह का मूल कारण था।

पर यदि इन तर्कों को ध्यान में परखा जाय, शास्त्रीजी के कथन में भी सत्यता न मिलेगी। शास्त्रीजी ने अपने दृष्टिकोण को दूसरे के मुँह में बिठाना चाहा है। उन्होंने अनेक बातों की अवहेलना करके तत्त्वों को तोड़ा मरोड़ा है। इसके विपरीत डॉ० रायचौधरी का कथन है कि क्या वैदिक धर्म में अहिंसा को पहले से स्थान नहीं था? क्या वैदिक धर्म केवल बलि पर ही आश्रित था? रायचौधरी ने 'मुण्डकोपनिषद्' से प्रमाण देते हुए कहा है कि जो लोग यज्ञादि में ही पड़े रहते हैं वे जरा-मरण के भय से मुक्त नहीं होते।<sup>१९</sup>

हमारे पूज्य ग्रन्थ गीता में जहाँ युद्ध की प्रेरणा दी गयी है, किसी भी गृहस्थ के लिए अहिंसा कम महत्त्वपूर्ण नहीं समझी गयी।<sup>२०</sup> सबसे बड़ी बात जो शास्त्रीजी के तर्कों के विरुद्ध पड़ती है वह यह है कि अशोक ने ब्राह्मणों को पूज्य माना है।<sup>२१</sup> दूसरे अब मौर्य वंश को शूद्र कहना न्यायसंगत नहीं है। ग्रीकों के विषय में आज से ५० वर्ष पूर्व इतना ज्ञान न था, पर अब पुष्ट प्रमाणों के आधार पर यह सिद्ध हो गया है कि वे क्षत्रिय वंश के थे।<sup>२२</sup> 'दिव्यावदान' और 'महावज्र'

<sup>१७</sup> अशोक अभिलेख, लघुशिलालेख, सहापुर।

<sup>१८</sup> मौण्ड्यं प्राणान्तिको दण्डो ब्राह्मणस्य विधीयते। इतरेषा तु वर्णानां दण्डः प्राणान्तिको भवेत्।

न जातु ब्राह्मणं हन्यात् सर्वपापेष्वपि स्थितम्। राष्ट्रादेन बहिः कुर्यात् समग्रधनमक्षतम्॥  
मनु, अध्याय, ८, ३७६-८०।

<sup>१९</sup> मुण्डकोपनिषद्, पृष्ठ १५, (आनन्दाश्रम प्रेस, चतुर्थ संस्करण, १९१८)।

प्लवाहघ्नेते अदृढा यज्ञरूपा अष्टादशोक्तमवरं येषु कर्म। एतत्क्षेत्रे यो योऽभिनन्दति मूढा जरा मृत्युं ते पुनरपि यान्ति॥

<sup>२०</sup> श्रीमद्भगवद्गीता, अध्याय १६, श्लोक २।

<sup>२१</sup> प्रियदर्शी शिलालेख, ३.४।

<sup>२२</sup> महापरिनिब्बान सुत्तम्, पृष्ठ १६६ (ज्ञानमण्डल, वाराणसी)

(भयकाऽपि खत्तियो मयमिपि खत्तिय)।



के आधार पर भी यक्षत्रिय थे।<sup>१९</sup> शास्त्रीजी का यह कथन भी निराधार है कि अशोक ब्राह्मणों की महत्ता छीनना चाहता था। जिस पक्ति पर शास्त्रीजी का मत आधारित है उसका अर्थ ही कुछ और है। वह पक्ति इस प्रकार है—‘इमाय कालाय जम्बुदिपसि अमिसा देवा हुसु ते दानी मिसा कटा’। सर्वप्रथम यहाँ उल्लेखनीय यह है, कि यह पक्ति भिन्न-भिन्न स्थलों में भिन्न-भिन्न रूपों में मिलती है।<sup>१९</sup> हूल्स तक के अनुवादकों ने इसे देवों से मिलन का अर्थ दिया है। यह मिलन किस प्रकार का था यह निश्चित नहीं है। इस मिलन का तात्पर्य देवों के प्रति आसक्ति हो सकती है, धार्मिक वृत्ति में वृद्धि हो सकती है, अधार्मिक से धार्मिक भावना की उत्पत्ति हो सकती है। डॉ० टामस ने भी इसी प्रकार का भाव दर्शाया है।<sup>२०</sup> उनका मन्तव्य है कि जो लोग (अधिकांशतः मूल निवासी) देवताओं से परिचित न थे, उन्हें एक वर्ष के भीतर उनसे परिचित करा दिया। डॉ० मुकर्जी ने इस पक्ति को बड़े ध्यान से परखा है और दूसरों के अनुवाद का सतुलन करते हुए अपना अनुवाद दिया है। उनका कथन है कि इस समय के बीच जम्बुद्वीप में जो लोग देवताओं से दूर थे, जिन्हें किसी धार्मिक भावना का ज्ञान न था, अशोक ने उन्हें भी धार्मिक बना दिया।<sup>२१</sup> उन्होंने एक अर्थ की और कल्पना की वे लोग जिनके उपास्य देव पृथक्-पृथक् थे, सब एक हो गये, उनमें कोई भेदभाव न रहा। अशोक ने निस्संदेह धार्मिक कटुता को कम करने की चेष्टा की थी और अपने आत्मबल के आधार पर वह अपने मनो-रथ में बहुत अगो तक सफल भी हुआ था। इन दोनों अर्थों में पहला रूपनाथ और मास्की में उपयुक्त नहीं पड़ता, क्योंकि उसमें केवल देवताओं की चर्चा है मनुष्यों की नहीं। ब्रह्मगिरि में दोनों की चर्चा है। अतः डॉ० मुकर्जी अपने दूसरे अर्थ को ही प्रधानता देते हैं। इस बात की पुष्टि सेनार्ट<sup>२२</sup> के कथन से भी होती है—बौद्धधर्म में सच्चे और झूठे देवताओं की चर्चा करना ही व्यर्थ है, जब देवता गौतम को जन्म से मृत्यु तक देखते रहे, गौतम स्वयं उनसे उत्पन्न थे, वह राजा जो अपने को देवप्रिय कहे कैसे उनकी निन्दा कर सकता है। सेनार्ट का संकेत भी ब्राह्मणों की ओर था जिसे शास्त्रीजी ने अङ्गीकार किया है। पर यह सब सम्भव नहीं है। हम मिसा को मिश्रीभूत अर्थ में युक्त नहीं कर सकते। इसी तरह अमिसा का अर्थ अमृष सम्भव नहीं है।<sup>२३</sup> अतः इस पक्ति का अर्थ इस प्रकार ही होगा कि इस बीच जो लोग देवताओं से दूर रह वे अब उनके सम्पर्क में आ गये।

जहाँ तक धर्ममहामात्रों की नियुक्ति का प्रश्न है वे केवल धर्म के लिए ही उत्तरदायी नहीं

<sup>१९</sup> दिव्यावदान—कॉबेल एवं नील का संस्करण, पृष्ठ ३६६-७०।

‘त्वं नापिनी अहं राजा क्षत्रियो मूर्धाभिषिक्तः, कथं मया सार्धं समागमो भविष्यति’।

<sup>२०</sup> महावंश, अंग्रेजी अनुवाद, पृष्ठ २७।

<sup>२१</sup> रूपनाथ—‘या इमाय कालाय जम्बुदिपसि अमिसा देवा हुसु ते दानी मिसा कटा’।

सहसराम—‘एतेन च अन्तलेन जम्बुदिपसि अभिमसं देवा सन्ता मुनिसा मिसं देवा कटा’।

मास्की—‘पुरे जम्बुदिपसि ये अमिसा देवा हुसु तेदानीं मिसीभूता’।

<sup>२२</sup> डॉ० टामस, एफ. डब्ल्यू : केम्ब्रिज हिस्ट्री, भाग १, पृष्ठ ५०५।

<sup>२३</sup> डॉ० मुकर्जी, राधाकुमुद : अशोक, द्वितीय संस्करण, पृष्ठ ११०।

<sup>२४</sup> सेनार्ट : इण्डियन ऐण्टीक्वेरी, भाग २०, पृष्ठ १५८।

<sup>२५</sup> डॉ० वासक, राधागोविन्द : अशोकन इन्सक्रिप्शंस, पृष्ठ १३४-१३५ एवं १३६।

थे। उनके कर्तव्यों के अन्तर्गत धर्म-प्रचार था, पर ब्राह्मणों का सम्मान करना भी था। उन्हें यवन, कम्बोज, भृत्य, स्वामी, ब्राह्मण, धनी, निर्धन, अमहाय, वन्दी आदि अनेक लोगों के सुख की व्यवस्था करनी थी। फिर यह कहाँ लिखा है कि ये धर्माधिकारी स्वयं ब्राह्मण न थे। सम्भव है कि किन्हीं अधिकारियों ने अशोक को जानते हुए किसी स्थल पर अपनी शक्ति का दुरुपयोग किया हो, पर यह भी बहुत अशो में सत्य नहीं प्रतीत होता, अतः शास्त्रीजी का यह तर्क भी न्यायपूर्ण नहीं प्रतीत होता। शास्त्रीजी का अन्तिम तर्क व्यवहार और दण्ड की समता का है। इसके लिए सबसे पहले यह कहना ही भ्रमपूर्ण है कि ब्राह्मण सदा अदण्ड्य थे क्योंकि 'पंचविंश ब्राह्मण' में अपने स्वामी को धोखा देने के अपराध में प्राणदण्ड की व्यवस्था की गयी है।<sup>१४</sup> कौटिल्य ने देशद्रोह में ब्राह्मण को डूबा देने को बताया है।<sup>१५</sup> महाभारत में दिखाया गया है कि ब्राह्मण-साधुओं का वध सम्भव है।<sup>१६</sup> शास्त्रीजी ने अशोक की डम आज्ञा में भी एक भ्रामक स्वरूप अपनाया है। वस्तुतः अशोक चाहता था कि उसके साम्राज्य में सर्वत्र न्याय एक-सा हो। उसमें किसी स्थान-भेद में कोई अन्तर न पड़े। उसने आज्ञा निकाली थी कि मेरे साम्राज्य में न्याय की समता होगी, जो लोग वन्दी हैं, उनके लिए मैं तीन को छूट प्रदान करता हूँ। इस आज्ञा में ब्राह्मणों के लिए किसी प्रकार का कोई बन्धन नहीं है। अतः शास्त्रीजी का यह निष्कर्ष कि ये तत्त्व ही ब्राह्मणों के विद्रोह के कारण बने न्यायसंगत नहीं है। इसके विपरीत कुछ अन्तिम मौर्य सम्राट् ब्राह्मणों के विशेष भक्त थे। कल्हण ने अपनी 'राजतरंगिणी' में जलौक का ब्राह्मणों से आत्मीयता का सम्बन्ध बताया है।<sup>१७</sup> महाकवि बाण स्वयं ब्राह्मण था, पर उसने पुष्यमित्र को उसके कृत्य के लिए अनार्य कहा है।<sup>१८</sup> पर शुंग ब्राह्मण थे, उनके युग में भरहुत जैसे बौद्ध-स्तूप का निर्माण यह सकेत करता है कि यह बौद्धों के विरुद्ध ब्राह्मणों का विद्रोह न था। साथ ही यह भी सत्य है कि इस समय व्याकुलता थी, दुःख था, एक विप्लव था पर क्यों? और इस विप्लव का नायक पुष्यमित्र क्यों?

#### अशोक की शान्ति-नीति का दायित्व

डॉ० रायचौधरी का इस सम्बन्ध में कथन है कि पुष्यमित्र के उत्थान और विद्रोह से पूर्व ही मौर्य साम्राज्य जीर्ण हो चुका था। यदि यह मान भी लिया जाय कि यह सब अशोक की धार्मिक नीति का परिणाम था, फिर भी पुष्यमित्र उसके ५० वर्ष पीछे आता है। यदि ऐसा था तो पुष्यमित्र के पहले ही यह आग धधक सकती थी। डॉ० रायचौधरी का यह भी कथन है कि इस पतन के लिए वृत्त अशो में मन्त्रिमण्डल उत्तरदायी था। इसका प्रमाण हमें दिव्यावदान में प्राप्त होता है। उसमें लिखा है—'अथ राज्ञो बिन्दुसारस्य तक्षशिला नाम नगर विरद्धम्। तत्र राज्ञा बिन्दुसारेणाशोको विसर्जितः, यावत् कुमारश्चतुर्गणेन बलकायेन तक्षशिला गतः, श्रुत्वा तक्षशिला-

<sup>१४</sup> पंचविंश ब्राह्मण, पृष्ठ १४, ६८।

<sup>१५</sup> कौटिल्य अर्थशास्त्र, अंश २२६, अंग्रेजी अनुवाद (शामशास्त्री) पृष्ठ २५७।

<sup>१६</sup> महाभारत आदिपर्व, अध्याय १०६, १०७, शान्तिपर्व, २३, ३६।

<sup>१७</sup> कल्हण—राजतरंगिणी, १, १०१-१०६।

<sup>१८</sup> बाण—हर्षचरित, निर्णयसागर प्रेस, १६८, १६९।

कौबेल का अनुवाद, पृष्ठ १६३।

निवासिन पौरा. प्रत्युद्गम्य च कथयन्ति, न वयं कुमारस्य विरुद्धा, नापि राज्ञो बिन्दुसारस्य, अपितु दुष्टामात्या अस्माकं परिभव कुर्वन्ति ॥<sup>१८</sup> पर डॉ० रायचौधरी का यह भी कहना है कि अशोक ने एक ही अनर्थ किया कि अपने उत्तराधिकारियों को शान्ति का पाठ पढाया। उन्होंने जब यह पाठ पढ लिया तो युद्ध, वीरता, भीषण व्यापार, त्याग और बलिदान मानो उठ गये।<sup>१९</sup> पर यह तर्क भी न्यायसंगत नहीं प्रतीत होता, क्योंकि अशोक ने शान्ति के साथ कभी कायरता नहीं दिखायी। उसने मृत्युदण्ड को बन्द नहीं किया था। उसके युद्ध न करने का मन्तव्य यह भी रहा होगा कि जहाँ तक उसके साम्राज्य की सीमाएँ थी उससे आगे बढ़ना अनर्थ का सूचक था किसी सुख-समृद्धि का नहीं। अशोक किसी अनजाने देश में अपनी शक्ति का अपव्यय क्यों करता, विशेषकर जब कि उसके पड़ोसी तथा दूरस्थ देश भी उसे मान्यता दे रहे थे। उसके धर्म का प्रचार विदेशों में सहज ही हो रहा था। उसके उत्तराधिकारी भी इसी नीति का पालन कर सकते थे पर उनमें बल न था, उनमें एकता न थी। डॉ० बरुआ ने एक स्थल पर लिखा है, 'अशोक को ईडेन उद्यान के अदम की भाँति अपने उत्तराधिकारियों की भूलो, प्रयोगों एवं उनके पतन का, बल्कि उनके ही नहीं, सारी आगामी पीढ़ी के पतन का उत्तरदायी ठहराया गया है, केवल इसलिए कि उसने चाणक्य के द्वारा सुनिश्चित राजनीतिक नीति का पालन न करने की भूल की थी, सिर्फ इसलिए कि वह मगध की परम्परागत नीति पर न चल सका, पर चाणक्य का अर्थशास्त्र चन्द्रगुप्त मौर्य के काल में अपने परिमार्जित रूप में विद्यमान था और यह पुस्तक अपने समय के राजनीतिक विचारों का सर्वोत्कृष्ट रूप उपस्थित करती है, यह विचार करना ही डॉ० रायचौधरी की विचारधारा के पीछे निहित है, यही भ्रामक है।'<sup>२१</sup>

डॉ० बरुआ का कहना है कि डॉ० रायचौधरी और डॉ० जायसवाल का यह मत भी न्याय-संगत नहीं है कि अशोक ने धार्मिक भवनों तथा प्रचार पर धन बहाया। आपका मत है कि युद्ध करना न करना व्यक्तिगत रुचि की बात होती है। बौद्धधर्म पूर्वी द्वीपसमूहों में भी फैला, पर इनमें से कौन-सा द्वीप युद्ध नहीं करता। अतः इसका न किसी धर्म से सम्बन्ध है न व्यवस्था से।

**मौर्यों की आर्थिक नीति का दायित्व**

कुछ विद्वानों का मत है कि मौर्य साम्राज्य का पतन उनकी आर्थिक नीति के कारण हुआ।<sup>२२</sup> इन लोगों की धारणा है कि मौर्य युग में मूर्तियों पर तक कर लगा दिया गया था। सिक्कों के निर्माण में भार की कमी हो गयी थी। हर वस्तु कर से बोझिल थी। इसके साक्ष्य में वे कौटिल्य का अर्थशास्त्र उपस्थित करते हैं।<sup>२३</sup> उसमें वेश्याओं और अन्य कलाकारों पर भी कर की व्यवस्था की गयी है, पर यह धारणा भी निर्मूल-सी है। यह ऐसे चुने हुए तथ्यों पर ही आधारित है जिनसे सामान्य नियम नहीं निकाला जा सकता। लेखक यह भूल जाते हैं कि कौटिल्य ने कर से मुक्त वस्तुएँ भी गिनायी हैं। इसमें सन्देह नहीं कि इस युग में कर की व्यवस्था का मूल्य समझा गया, इसके पहले शायद इसकी आवश्यकता ही न पड़ी हो। पर उनमें भी बहुत से कर कौटिल्य ने किसी

<sup>१८</sup> दिव्यावदान, पृष्ठ, ३७१, ७२।

<sup>१९</sup> डॉ० रायचौधरी, पोलिटिकल हिस्ट्री ऑफ इण्डिया, पृष्ठ ३६५।

<sup>२०</sup> डॉ० बरुआ बेनीमाधव : अशोक और उसके अभिलेख, पृष्ठ १९५५, पृष्ठ ३४६।

<sup>२१</sup> कोशम्बी, दामोदर धर्मानन्द : ऐन इन्ट्रोडक्शन टु एंटीक स्टडी ऑफ इण्डियन हिस्ट्री, १९५६। पृष्ठ २११-१२

<sup>२२</sup> कौटिल्य अर्थशास्त्र, अध्याय ५, २, (पण्डित पुस्तकालय संस्करण पृष्ठ ३८७)।

आपत् काल की स्थिति के लिए ही गिनार्य हैं, सामान्य के लिए नहीं। जहाँ तक सिक्को के भार में कमी का प्रश्न है, हो सकता है कि समय की अशान्त गतिविधि देखकर जनता ने धरो में चाँदी एकत्र कर ली हो जिसके फलस्वरूप सिक्के आदि के लिए शासक के पास चाँदी की कमी स्वाभाविक रूप से हो गयी। फिर कोशम्बी महोदय ने जो सिक्के लिये हैं वे निश्चित ही मौर्यों के अन्तिम समय के द्योतक हैं, उनकी पहले से सुनिश्चित आर्थिक नीति की कठोरता के नहीं।

**अन्य सामान्य कारण :**

उपर्युक्त तथ्यों के अतिरिक्त कुछ अन्य ऐसे कारण उपस्थित थे जिनका मौर्यों के पतन में कम योग न था जैसे—उस समय भारतवासियों में राष्ट्रीयता की भावना न जमी थी। मौर्य साम्राज्य सौ वर्ष से अधिक टिक चुका था। सुदूरस्थ प्रान्तों से यातायात और सञ्चार के साधन आज की भाँति सुलभ न थे। मौर्यों ने किसी एक नीति को सदा नहीं अपनाया। उत्तराधिकार का विधान निश्चित नहीं था। राजकर्मचारियों की नियुक्ति किसी विशेष आयोग द्वारा योग्यता के आधार पर न होनी थी। कभी-कभी तो ऐसा हुआ कि किसी विदेशी आक्रमण के समय एक पक्ष ने विदेशी का साथ दिया और अपने ही बन्धु को पराजित कराने में गौरव समझा। हमारे राष्ट्र में बहुत समय तक भाषा एक रही, देश के बहुत बड़े अंश में इसका प्रयोग हुआ। धर्म भी मूलतः एक रहा। पर उसके ऊपरी तत्त्व सदा समाज को पृथक्ता की ओर घसीटते रहे। यही कारण था कि हम 'वसुधैव कुटुम्बकम्' की दुहाई देते रहे, पर अपने भाई के साथी न रहे। यही कारण है कि कोई सम्राट् तीन पीढ़ियों के आगे न टिक सका। इस प्रकार मौर्यों का पतन हुआ, उसके जो भी कारण रहे हो। वे गद्दी को न सम्हाल सके और उन्हें पुण्यमित्र के लिए स्थान छोड़ना पड़ा।

सत्ता हाथ में आते ही पुण्यमित्र ने सबसे पहले मौर्य-सचिव को बन्दीगृह में डाल दिया। इसके कई कारण थे। मौर्य-मन्त्री से उसका पहले से ही मनमुटाव चल रहा था। फिर मन्त्री ही उस समय से कुशासन के लिए उत्तरदायी था। वही स्वाभाविक रूप से उसका भविष्य में कौटा बन सकता था। इसका प्रमाण हमें कालिदासकृत मालविकाग्निमित्र से मिलता है।<sup>१५</sup> मन्त्री का बहर्त्ताई यज्ञसेन विदर्भ में राज्य कर रहा था। उसने अपने भाई माघदसेन को केवल इसलिए बन्दी बना लिया था कि वह पुण्यमित्र के पुत्र अग्निमित्र से अपनी बहिन मालविका का विवाह करना चाहता था। अन्ततः इसका फल यह हुआ कि विदर्भराज को अग्निमित्र द्वारा हराया गया और उसे अपने आगे राज्य से भी हाथ धोना पड़ा। इस घटना से ऐसा विदित होता है कि पुण्यमित्र ने जनहित में ही ऐसा किया था। वह लोहपुरुष था, किसी प्रकार की अशान्ति न चाहता था। उसकी जनहित भावना का दूसरा प्रमाण यह भी है कि उसने क्रॉमवैल (इंग्लैण्ड का शासक १६४६-१६६०) की भाँति कभी राजमुकुट न पहना। वह सदा सेनापति के नाम से ही विख्यात रहा। सैनिक कुशलता उसमें पूर्ण से ही विद्यमान थी। जैसा कि सकेत किया जा चुका है कि वह ग्रीको को हरा चुका था। निश्चय ही उसने अपने भुजबल का विस्तार स्यालकोट तक किया। सम्भव है कि बौद्धों ने उस समय उसका साथ न देकर विदेशियों का साथ दिया हो। वे अपने

<sup>१५</sup> मौर्य-सचिवं किमुञ्चति यदि पूरुषः संयतं मनः श्यालम्।

मोक्षता माघदसेनस्ततो भया बन्धनात्सखः ॥

कालिदास—मालविकाग्निमित्र, अंक २, पृष्ठ २३

धर्म के विरुद्ध किसी को शायद न देख सकते थे। यही कारण है कि पुष्यमित्र के लिए कहा गया है कि उसने बौद्धों को कुचल डाला, उसने आज्ञा निकाली कि एक बौद्ध-श्रमण के सर के लिए १०० दीनार दूँगा। पर इससे यह अनुमान लगाना कि वह बौद्ध-धर्म को मिटाना चाहता था, गलत होगा। यदि ऐसा होता तो वह भरहुत जैसे स्तूप को अपने राज्य में न बनने देता। वस्तुतः वह उन बौद्धों से क्षुब्ध था जो देशद्रोही थे, जिन्होंने विदेशियों को अपना रक्षक समझकर बुलाना चाहा था। उन्हीं के विरुद्ध एक प्रतिक्रिया रूप साम्राज्य का गठन पुष्यमित्र ने किया था। वह देश की सस्कृति का रक्षक था। उसने इसीलिए दो बार अश्वमेध यज्ञ किया जिसका प्रमाण हमें अयोध्या अभिलेख से मिलता है।<sup>३५</sup> वही नहीं, उसका पुत्र अग्निमित्र भी एक योद्धा था और ये घटनाएँ उस समय की प्रतीत होती हैं जब कि पुष्यमित्र लगभग ६० वर्ष का हो गया होगा, क्योंकि उसका पौत्र अर्थात् अग्निमित्र का पुत्र वसुमित्र भी सिन्धु के किनारे ग्रीको को मुँहकी खिलाता है। वही अश्वमेध में छोड़े गये अश्व की रक्षा करता है। इससे वसुमित्र के पितामह की अवस्था का ज्ञान अनायास हो जाता है। इससे यह सिद्ध होता है कि पुष्यमित्र अपने सारे जीवनभर युद्धरत रहा। उसने मौर्यों के समय भारत की रक्षा की। मौर्यों के पश्चात् भी उसने रक्षा की। उसने वैदिक सस्कृति को पुनः स्थापित किया। उसके सम्भवतः दूसरे अश्वमेध यज्ञ में पतञ्जलि जैसा महान् वैयाकरण पुरोहित का कार्य कर रहा था।<sup>३६</sup> पतञ्जलि ने अपने व्याकरण में पदे-पदे कहा है कि व्याकरण का अध्ययन वेदों के रक्षार्थ करना चाहिए।<sup>३७</sup> 'रक्षार्थं वेदानामध्येयं व्याकरणम्' इससे भी यही ध्वनि निकलती है कि इस युग में वैदिक सस्कृति ढाँवाडोल थी।<sup>३८</sup>

<sup>३५</sup> धनदेव का अयोध्या अभिलेख, जे० बी० ओ० आर० एस०, भाग १०, पृष्ठ १०२ 'द्विरश्वमेधयाजिनः'।

<sup>३६</sup> पतञ्जलि महाभाष्य, 'इह पुष्यमित्र याजयामः ॥' भाग ३, पृष्ठ १६५।

<sup>३७</sup> वही, महाभाष्य, आह्निक १, पृष्ठ २।

<sup>३८</sup> वही, आह्निक १, पृष्ठ ३, 'ब्राह्मणोनावश्यं शब्दा ज्ञेया'।

और दे०—असन्वेदार्थं चाध्येयं व्याकरणम्। याज्ञिकः पठन्ति स्थूलपृषतीमनङ्काहो मा लभेत। तस्यां सन्वेदः, स्थूला चासौ पृषती च स्थूलपृषती, स्थूलानि पृषन्ति यस्याः या स्थूलपृषतीति। तान्तावैयाकरणः स्वरतोऽध्यवस्यति।

## नाथ सिद्धों और बौद्ध सिद्धों के सम्बन्ध पर पुनर्विचार

डॉ० नागेन्द्रनाथ उपाध्याय

नाथ सिद्ध बौद्ध सिद्धों से भिन्न हैं; किन्तु बहुत से विद्वानों ने जो निष्कर्ष निकाले हैं वे इससे भी भिन्न हैं। हिन्दी साहित्य के वर्तमान इतिहासों का अध्ययन करने से यह स्पष्ट होता है कि जिस प्रकार की सामाजिक और सांप्रदायिक दृष्टि ज्ञानाश्रयी निर्गुणमार्गी सत्तो तथा नाथ सिद्धों की थी, प्रायः उसी प्रकार की दृष्टि बौद्ध सिद्धों या दूसरे शब्दों में तांत्रिक बौद्ध सिद्धों की थी। भक्तिकाल की निर्गुण धारा का विवेचन करते समय प्रायः इतिहासकारों ने बौद्ध सिद्ध साहित्य का विवेचन किया है और यह दिखाने का प्रयत्न किया है कि बौद्ध सिद्धों की समाज, धर्म, साधना और दर्शन सम्बन्धी दृष्टियों का विकास नाथ सिद्धों में हुआ तथा उनके माध्यम से वह संपत्ति निर्गुणमार्गी ज्ञानाश्रयी सत्तो को मिली। वही शब्दावली भी ग्रहण की गई। नाथ सिद्धों और बौद्ध सिद्धों के सम्बन्ध पर विद्वानों ने पर्याप्त विचार किया है और यहाँ तक कह दिया है कि नाथ सिद्ध मत बौद्ध सिद्ध मत का विकसित शैव रूप है। नाथ सिद्ध लोग पहले बौद्ध थे, बाद में शैव हो गये। इसके अतिरिक्त एक मत यह भी है कि नाथ मत अंतिम तांत्रिक बौद्धयान का एक उपयान है। इनके सम्बन्धों पर विद्वानों ने सम्प्रदाय, साधना और दर्शन की दृष्टियों से विचार किया है।

संप्रदाय की दृष्टि से विचार करते हुए राहुल सांकृत्यायन ने जालंधरपाद को आदिनाथ माना है। उनकी इस मान्यता का आधार भोटिया 'विमुक्तिमञ्जरी' नामक वज्रयानी ग्रन्थ है। इस सांप्रदायिक रचना की प्रामाणिकता अभी तक सिद्ध नहीं हो सकी है। डॉ० प्रबोधचन्द्र बागची ने नाथों में प्रथम स्थान, दूसरे शब्दों में, संप्रदाय की दृष्टि से आदि स्थान, मत्स्येन्द्रनाथ को दिया। चौरासी सिद्धों की तिब्बती सूची में प्रथम स्थान लुयीपाद को दिया गया है। और भी प्रमाण देकर उन्होंने यह सिद्ध किया है कि बौद्ध सिद्ध लुयीपाद और नाथ सिद्ध मत्स्येन्द्रनाथ एक ही व्यक्ति थे। मैंने इन दोनों संप्रदायगत स्थापनाओं पर पर्याप्त विस्तार और प्रमाण के साथ विचार 'तांत्रिक बौद्ध-साधना और साहित्य' नामक अपने ग्रन्थ के 'सिद्धियाँ और चौरासी सिद्ध' शीर्षक परिच्छेद में किया है और यह उल्लेख करने की चेष्टा की है कि तिब्बती बौद्ध सूची (संस्कृत विहार की सूची), वर्णरत्नाकर की सूची, हठयोग प्रदीपिका आदि में सिद्धों की सूची को देखने से यह सिद्ध नहीं होता कि जालंधरपाद ही आदिनाथ थे तथा लुयीपाद ही मत्स्येन्द्रनाथ थे। सिद्धों की तिब्बती चित्रावली को देखने से यह स्पष्ट होता है कि लुयीपाद और मीनपाद के दो अलग-अलग चित्र हैं तथा लुयीपाद के चित्र का मत्स्यान्त के भक्षण से अथवा मत्स्योदर से उदित होने से कोई सम्बन्ध नहीं है। संप्रदायगत विचार के लिए उपर्युक्त ग्रन्थ देखा जा सकता है। यहाँ हम बौद्ध सिद्धों और नाथ सिद्धों के साधनागत और दर्शनगत सम्बन्ध पर विचार करेंगे। इस विचार में आखिर यह ध्यान में रखा गया है कि बौद्ध सिद्धों में आखिर अनीश्वरवादिता दिखाई पड़ती है। दूसरे, उनके दर्शन के परवर्ती विकासों में प्राचीन महायान दर्शन की धारा का प्रभाव दिखाई पड़ता है। अब यह सिद्ध हो गया है कि नाथ

सिद्ध लोग शैव तान्त्रिक थे। महामहोपाध्याय डॉ० गोपीनाथ कविराज ने उन्हें काश्मीरी शैवागमवादी आचार्यों की परम्परा में माना है। इस स्थापना पर पुनर्विचार चर्चित्वर्णन ही होगा। नाथों की सेश्वरवादिता स्पष्ट है यद्यपि वे साख्ययोगियों की तरह सेश्वरवादी नहीं थे।

ऊपर नाथों और बौद्धों के सम्बन्ध से सम्बन्धित जिन स्थापनाओं का उल्लेख किया गया है, उन पर पुनर्विचार करने के पूर्व बौद्ध सिद्ध साहित्य के मूल आधारों और प्रवृत्तियों पर थोड़ा विचार कर लेना चाहिए। बौद्धसिद्धों के अपभ्रंश साहित्य के आधार पर यदि उनकी विशेषताओं का विवेचन किया जाय तो कुछ मुख्य बातें इस रूप में उपस्थित की जा सकती हैं—तत्त्वों का शक्तिवाद, अधिकारभेदवाद, मन्त्र, सिद्धि, षच मकार, विशिष्ट आचार, राजयोग, हठयोग आदि तत्त्व सहजयान के पूर्वरूप वज्रयान में ही प्रचलित थे। इन तत्त्वों के साथ ही वज्रयान ने माध्यमिक मत के प्रज्ञा और शून्यता तत्त्व को लिया तथा विज्ञानवाद से विज्ञान या चित्त के साथ ही योग और आचार को लिया। अद्वयभाव, समरसता, महासुख, युगनद्ध आदि की विचारधाराएँ भी तान्त्रिक और मूल रूप में वज्रयान के भी पूर्व के तत्त्वप्रभावापन्न रूपों में वर्तमान थी। इन सबका प्रमाण गुह्यसमाजतन्त्र, ज्ञानसिद्धि, प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धि आदि ग्रन्थों में मिलता है। ये सभी ग्रन्थ ७वीं ई० शताब्दी से १२वीं ई० शताब्दी के बीच लिखे गये। बाद में इन शास्त्रीय आधारों के पुष्ट हो जाने पर, जिनका स्पष्टीकरण और व्याख्यान संस्कृत ग्रन्थों में किया गया था, लोकभाषा (तत्कालीन अपभ्रंश) तथा साहित्यिक अपभ्रंश के माध्यम से उन विचारों, आचारों को कुछ भिन्न परिस्थितियों और आवश्यकताओं के कारण भिन्न रूप में उपस्थित किया गया। भगवती लक्ष्मीकरा ने 'अद्वयसिद्धि' से सहज-साधना को स्पष्ट किया जिसे बाद में सहजिया साधना का आधार-ग्रन्थ माना गया। ६ठी ई० शताब्दी तक तान्त्रिक बौद्ध-साधना में राजयोग, धारणी, मन्त्र आदि को साधन के रूप में मुख्यरूप से स्वीकार किया गया था। तान्त्रिक प्रभाव के अधिक परिपक्व होने पर हठयोग, नाडीसाधना, चक्रसाधना, कमलकुलिश-साधना को भी स्वीकार कर लिया गया। किन्तु इन सभी तत्त्वों को बौद्ध-परम्परा के अनुकूल ही ग्रहण किया गया और साथ ही वज्रयान ने उन पर अपनी वज्र की मुद्रा अंकित कर दी। वज्रयोग, वज्रध्यान, वज्रयान, वज्रासन आदि शब्द इसकी ओर संकेत करते हैं। इस प्रकार की साधना के मूलधार शक्तिवाद और पिण्डब्रह्माण्डवाद थे। इस सिद्धान्त को स्वीकार करते हुए भी वज्रयान मन्त्र, मुद्रा, मैथुन तथा अन्य मकारों, मण्डलों आदि की साधना में सदैव तथा सर्वथा लीन रहा। मण्डलादि कर्मों में स्थूलता तथा बाह्य कर्मों की अधिकता होने पर उस स्थूल के प्रति विरोध प्रकट किया जाने लगा। फलतः बौद्ध तन्त्रयान में प्रविष्ट पश्वाचार और वीराचार से अपेक्षाकृत अधिक प्रकृष्ट और सूक्ष्म साधन दिव्याचार को प्रश्रय दिया गया। वज्र जैसे कठोर और बाह्याचारप्रधान साधनात्मक जीवन के आदर्श के प्रतीक के स्थान पर सहज यौन-यौगिक, साधनात्मक और आध्यात्मिक जीवन के आदर्श के प्रतीक सहज (भावना और तत्त्व) को उपजीव्य माना गया।<sup>१</sup> इन सहजिया सिद्धों के अपभ्रंश साहित्य पर विचार करने पर उनकी गुरुशिष्यवाद, पिण्डब्रह्माण्डवाद, बाह्याडंबरविरोध, अन्तःसाधनावाद, कमलकुलिशसाधना या प्रज्ञोपायसाधना, युगनद्ध और महासुखवाद, ध्यान, वाम-दक्षिण-साधना आदि विभिन्न साधनाओं पर प्रकाश पड़ता है।

<sup>१</sup> विस्तृत विवेचन के लिए द्रष्टव्य—तान्त्रिक बौद्ध-साधना और साहित्य का ६वाँ तथा ११वाँ परिच्छेद।

बौद्ध सिद्धों ने शून्यतानत्त्व या प्रज्ञातत्त्व को शून्यवाद या माध्यमिक मत से तथा चित्त-तत्त्व या विज्ञानतत्त्व को विज्ञानवाद या योगाचार मत से ग्रहण किया। बौद्ध सिद्धों ने अपने तात्त्विक दर्शन के आधार के लिए प्रज्ञा को शक्ति के रूप में ग्रहण किया। सहजयानियों ने इसे अवधूती या नैरात्मायोगिनी या नैरात्मणि-दारिका या आध्यात्मिक शक्ति माना। तात्त्विक मत अपने पिण्ड-ब्रह्माण्डवाद के अनुसार ब्रह्माण्ड के सभी तत्त्वों, पदार्थों को पिण्डमय मानता है जिनका दर्शन साधक स्वयं अपने शरीर के भीतर कर सकता है। इस विचार से जीव की अपनी शक्ति की महत्ता बढ़ गई। विज्ञानवाद के चित्ततत्त्व को स्वीकार करने के कारण उन्हें यह भी स्वीकार करना पड़ा कि यह विश्व इस चित्त की सृष्टि है। चित्त ही मोक्ष-बन्धन का कारण है। इसी मत के अनुसार उन लोगों ने यह माना कि ससार और निर्वाण में कुछ भेद नहीं है। भेददृष्टि से ही इन दोनों में भेद दिखाई पड़ता है। योग में चित्त की महत्ता स्वतः सिद्ध है। उस पातजल योग का भी प्रभाव बौद्धों के ऊपर पड़ा था जिसमें चित्तवृत्तियों के निरोध को ही योग कहा गया है। तात्पर्य यह है कि दर्शन और साधना की दृष्टि से बौद्ध सिद्धों के मूलाधार शून्यवाद या माध्यमिक मत, विज्ञानवाद या योगाचार मत और भारत की तात्त्विक धारा थी।

इन दार्शनिक और साधनात्मक आधारों को लेकर तात्त्विक बौद्धों का विकास हुआ। इस विकास को ध्यान से न देखने के कारण बहुत से लेखकों को भ्रम हो गया। वस्तुतः वज्रयान और सहजयान दो यान हैं। वज्रयान के संस्कृत में लिखे विभिन्न शास्त्रीय ग्रन्थों तथा बौद्ध सहजिया सिद्धों की लोकभाषा की रचनाओं का तुलनात्मक अध्ययन करने से यह बात निश्चित हो जाती है। वज्र के स्थान पर सहज की प्रतिष्ठा, बाह्य साधना के स्थान पर अन्तःसाधना पर जोर, महायान के तत्र, मन्त्र, समाधि, आसन आदि का खंडन—ये सभी बातें सहजयान को वज्रयान से अलग सिद्ध करती हैं। कुछ तत्त्व जैसे गुह्यतत्त्व, पिण्डब्रह्माण्डवाद, चक्र, शक्तितत्त्व, नाडीतत्त्व, महासुखवाद आदि शब्दान्तर और मानान्तर से ही स्वीकार कर लिये गये। गुह्यसमाजतत्त्व तथा उसके बाद के अन्य ग्रन्थों में विविध देवताओं की कल्पना अत्यधिक तीव्रता से हो रही थी। सहजयान की रचनाओं में बहुदेववाद की भर्त्सना की गई है, उसे निरर्थक बताया गया है। केवल चित्तमार्ग को ही सर्वोत्तम मार्ग बताया गया है। कालविज्ञेय को साधना का आवश्यक अंग स्वीकार कर उसके मार्ग को मध्यम-मार्ग या अवधूतीमार्ग बताया गया है। सहजसुख में अद्वैतस्थिति को प्राप्त करना ही उनका उद्देश्य था। यह माना गया कि परमार्थतः प्रत्येक प्राणी शुद्ध है। प्रत्येक में धर्ममहासुख या सहजसुख या सहजामृत रस या सहज रस या महारस सदैव स्थित रहता है। इसी तत्त्व को परमार्थ कहा गया है। संसार और निर्वाण में, जन्म और मृत्यु में कोई भेद, समदर्शिता के कारण, नहीं माना गया। उस रस या तत्त्व को प्राप्त कर लेनेवाला व्यक्ति इन दोनों में कोई भेद नहीं करता। कल्पना से मुक्तचित्त या निर्विकल्प चित्त इन द्वन्द्वों से परे होता है। अतः इस चित्त के मार्ग को ही साधन-मार्ग कहा गया। परमार्थ चित्त सर्वथा मुक्त रहता है, इसीलिए चित्तमार्ग ही मुक्तिमार्ग है। यह संसार चित्त की ही सृष्टि है। शुद्ध चित्त ससार में व्याप्त अमृततत्त्व का पान करता है। विकल्प-वस्तु चित्त विष का भक्षण करता है। ससार में ही रहकर उसके अमृततत्त्व या निर्वाणतत्त्व को ग्रहण करना ही महासुख की प्राप्ति है। यह जगत् चन्द्र और जल में पड़नेवाले उसके प्रतिबिम्ब के समान ही सत्-असत् की कोटियों से परे है। महासुख रस सहज तत्त्व है। चित्त की विमुक्तावस्था



ही मुक्ति है। मुक्ति की अवस्था में वह परमज्ञान या शून्यता को प्राप्त कर लेता है।<sup>२</sup>

इस प्रकार की विचारधारा और साधन-पद्धति का अनुसरण करनेवाले बौद्ध सिद्धों और नाथसिद्धों को एक ही परम्परा का, एक ही संप्रदाय का अनुवर्तन करनेवाला माना जाता है। बौद्ध सिद्ध और नाथ सिद्ध साहित्य का अध्ययन करने से यह बात ठीक नहीं मालूम पड़ती। इस सम्बन्ध में तीन विवेचकों के मत का विचार किया जा सकता है—पं० रामचन्द्र शुक्ल, महापंडित राहुल सांकृत्यायन और डॉ० प्रबोधचन्द्र बागची। शुक्लजी राहुल जी के विवेचन और निष्कर्ष को प्रमाण मानकर चले हैं। अतः नीचे राहुलजी और डॉ० बागची की स्थापनाओं की परीक्षा की जा रही है।

शुक्लजी के अनुसार नाथसंप्रदाय बौद्ध वज्रयान की एक शाखा मात्र है, जिसने कालक्रम में अपने को वज्रयानी साधना और सम्प्रदाय से पूर्णतया अलग कर लिया था। राहुलजी के अनुसार जालधरपाद को आदिनाथ (शिव) माना गया और यह निश्चय किया गया कि जालधर पहले बौद्ध थे, बाद में पश्चिमी प्रदेशों में आकर उन्होंने नाथसंप्रदाय का प्रचार किया। इस मत के अनुसार 'रत्नाकर जोषम कथ' नामक वज्रयानी रचना प्रामाणिक रचना है। लेकिन इस रचना की शुद्ध ऐतिहासिक प्रामाणिकता का कोई प्रमाण नहीं मिलता। यदि राहुलजी की दृष्टि में नाथसंप्रदाय बौद्ध उपयान है या वज्रयान का विकसित रूप है तो उसमें वज्रयान की कुछ विशेषताएँ भी होनी चाहिए। राहुलजी ने वज्रयान की चार चीजें मुख्य मानी हैं—मद्य, मत्त, हठयोग और स्त्री, किन्तु उन्होंने इन तत्त्वों को नाथपथ में कहीं भी नहीं दिखलाया है। उन्होंने तो यह भी नहीं लिखा कि नाथमत ने कुछ अशो में अपने को वज्रयान से अलग रखा। वे बौद्धसिद्धों को निरीश्वरवादी और नाथसिद्धों को ईश्वरवादी मानते हैं।<sup>३</sup> नाथपथ की साधनपद्धति और दर्शन में कौन-कौन से ऐसे तत्त्व हैं जो उसे बौद्ध स्रोत से निःसृत सिद्ध करते हैं, इसका कहीं भी संकेत नहीं मिलता। नाथपथियों की साधना में मद्य और स्त्री निषिद्ध हैं। हिन्दी-रचनाओं से यह बात सिद्ध होती है। हठयोग और मत्त विचारणीय हैं। राहुलजी ने वज्रयान और सहजयान में भेद नहीं किया है। बौद्ध सिद्धों की अपभ्रंश रचनाओं में उपलब्ध साधनपद्धति और दर्शन में तथा बौद्ध सिद्धों की कुछ संस्कृत रचनाओं में वर्णित साधनपद्धति और दर्शन में पर्याप्त अन्तर है। वज्रयानियों के संस्कृत ग्रन्थ 'गुह्यसमाजतंत्र' में अवश्य हठयोग का विधान है, किन्तु 'बौद्ध गान ओ दोहा' की रचनाओं में हठयोग का विरोध मिलता है।<sup>४</sup>

नाथ सिद्धों और बौद्ध सिद्धों के सम्बन्ध को स्थिर करने के लिए विद्वानों ने कृष्णपाद और जालधरपाद के सम्बन्ध पर भी विचार किया है। बताया गया है कि कृष्णपाद जालधरपाद के शिष्य हैं। कृष्णपाद सहजिया सिद्ध हैं जिनकी अपभ्रंश रचनाओं में मत्त, तंत्र, हठयोग, कृच्छ्राचार का विरोध मिलता है। अर्थात् यदि राहुल जी की दृष्टि से जालधरपाद से नाथमत का उद्भव माना जाय तो कृष्णपाद को भी लगभग उसी प्रकार का साधन मिलना चाहिए था। जालधरपाद की कोई भी

<sup>२</sup> विस्तृत विवेचन के लिए द्रष्टव्य—तांत्रिक बौद्ध साधना और साहित्य, पृष्ठ १७१-१८३। ६७-७०, ७८-८५ १६३-१७१, १७५, १८३, १९५-१९७ आदि।

<sup>३</sup> पुरातत्त्व निबंधावली, राहुल सांकृत्यायन, पृष्ठ १४३, १६१।

<sup>४</sup> तांत्रिक बौद्ध साधना और साहित्य—पृष्ठ ११७, १२७, १५३, १९४।

अपभ्रंश रचना उपलब्ध नहीं है। कृष्णपाद की रचनाओं के आधार पर गुरु जालधरपाद हठयोगी नहीं थे। इस प्रकार वे कुच्छाचार और काया-कष्ट-साधना के विरोधी थे। अब यह प्रमाणित हो चुका है कि गोरक्ष द्वारा प्रचारित नाथमत में हठयोग-साधना का महत्त्वपूर्ण स्थान था, जबकि उसका लक्ष्य राजयोग था। एक अन्य शब्द मुद्रा है। वज्रयानियों में 'मुद्रा' शब्द किस अर्थ में ग्रहीत था, यह राहुलजी ने नहीं बताया। तांत्रिकों में देवार्पण के लिए निर्मित पक्वान्न, उंगलियों से बनाये गये विभिन्न प्रकार के आकार, शरीर के हाथ-पैर आदि की विभिन्न स्थितियों, बधो, इनसे युक्त श्वास-नियंत्रणादि की क्रियाओं को मुद्रा कहा गया है। राहुल जी द्वारा विवेचित वज्रयान में इनमें से कौन सा अर्थ गृहीत है? तांत्रिक बौद्ध-ग्रन्थों के अध्ययन से 'उंगलियों के आकार' तथा 'साधिका' शक्ति या विद्या का अर्थ ग्राह्य मालूम पड़ता है। इनमें से कोई भी नाथयोगियों को ग्राह्य नहीं है। नाथपथियों में मुद्रा शब्द कान में पहने जानेवाले एक प्रकार के कुण्डल के अर्थ में व्यवहृत होता है। यह कुण्डल दीक्षा देते समय पहनाया जाता है। हठयोगी क्रिया के अर्थ में भी यह ग्राह्य है। इससे स्पष्ट है कि साधना की दृष्टि से भी नाथ लोग बौद्ध नहीं थे। उनमें जो अन्य तत्त्व दूसरे विद्वानों के अनुसार पाये जाते हैं, उनकी ओर राहुल जी ने कोई सकेत नहीं किया। मत्र तत्त्व तो सामान्य तांत्रिक साधना का तत्त्व है।

इसी प्रकार और भी भेदक बातें हैं। नाथों का चमत्कार, सिद्धि, गूढ़ता आदि पर विशेष आग्रह उन्हें अन्य सहजिया संप्रदायों से अलग कर देता है। ये सहजिया संप्रदाय हैं—बौद्ध सहजिया, वैष्णव सहजिया, बाउल आदि। इन सहजिया संप्रदायों में गूढ़ क्रियाओं, जादूगरी, चमत्कारप्रदर्शन, कठोर कष्टमय साधन, बाह्य प्रदर्शन आदि के प्रति तीव्र विरोधभाव था। किन्तु नाथमत की उपर्युक्त विशेषताएँ केवल बाह्य हैं, आन्तरिक नहीं। यद्यपि बौद्ध सहजिया लोगों ने नाथ सिद्धों के समान ही कायसाधन को स्वीकार किया था तथापि उनका लक्ष्य था—आत्म और अनात्म का पूर्ण सुखात्मक ज्ञान। इससे भिन्न नाथ सिद्धों की साधना का लक्ष्य था अमरताप्राप्ति तथा उससे महेश्वरत्व की प्राप्ति। इस प्रकार नाथों का लक्ष्य अमरता तथा उससे प्राप्त शिवत्व है और बौद्ध सहजिया लोगों का लक्ष्य था महासुख। नाथ सिद्ध जन्म और मृत्यु की सत्यता में विश्वास करते थे तथा परिवर्तनशील भौतिक शरीर को सूक्ष्म वायव्य शरीर में द्रव्यान्तरित कर तथा उसे भी पुनः दिव्य देह में रूपांतरित कर उस जन्म-मृत्यु-चक्र का निवारण करते थे। किन्तु बौद्ध सहजिया लोग अपनी बौद्ध परम्परा के विचारवाद (प्रत्ययवाद) के अनुसार जन्म-मृत्यु-चक्र को आत्म-अनात्म के शून्यज्ञान का साक्षात्कार कर निवारित करना चाहते थे। इस शून्यज्ञान को केवल महासुख से साध्य माना गया। नाथों में जरामृत्युशील इस भौतिक शरीर के द्रव्यांतर की यौगिक प्रक्रिया का आग्रह विशेष है। किन्तु बौद्ध सहजिया लोगों में उस यौनयौगिक साधना का आग्रह विशेष है जिससे सामान्य यौन सुख उच्चतर और गभीरतर आनन्द में परिणत हो जाता है। निश्चय ही, नाथों का कायासाधन, बौद्ध सहजिया लोगों में मिलता है तथा दोहों और चर्यापदों में अमृतक्षरण तथा उसके पान के सन्दर्भ भी मिलते हैं तथा इस पान से स्कन्धों की दृढ़ता तथा अजरामरता की प्राप्ति भी स्वीकार की गई है, किन्तु पद्धति में पर्याप्त भेद है।<sup>१</sup>

इन भेदों के कारण ही नाथ सिद्धों ने साधना में किसी भी प्रकार के नारी-संपर्क का विरोध

आन्ध्रप्रदेश रेलिजस कल्चर्स—डॉ० शक्तिभूषण दास गुप्त, पृष्ठ २४८-२४९, २६२-२६३, २८४-२८५।

किया है और उसे षाघिन आदि शब्दों से संबोधित किया है। इसके विरुद्ध बौद्ध सहजिया लोगो ने स्पष्ट रूप से, सभी प्रकार से, नारी को प्रज्ञा या शून्यता का अवतार घोषित कर साधना के क्षेत्र में उसे सर्वथा ग्राह्य माना और साथ ही बिना उसके अपने प्राप्य महासुखात्मक शून्यज्ञान को असम्भव माना। बिना उसके आध्यात्मिक जीवन में सिद्धि असम्भव है। निश्चय ही, यह ध्यान रखने योग्य है कि प्रज्ञा या योगिनी या मुद्रा बौद्ध सहजिया लोगो में सदैव भौतिक शरीर की नारी के अर्थ में गृहीत नहीं रही है। वह नारीत्मा, शून्यता या सहजसुन्दरी भी है। यह भी स्पष्ट है कि बौद्ध सहजियानियों का महासुख शुद्ध शारीरिक अनुभव नहीं है, उसमें एक मनोवैज्ञानिक तत्त्व भी सन्निहित है। नाथ-साधना में यह दृष्टिकोण (कामावेग और कामानन्द) अभाव के कारण पूर्णतया स्पष्ट है।<sup>१</sup> ऐसी स्थिति में कुछ लोग वज्रोली, सहजोली, अमरोली आदि साधन-त्रियाओ की ओर सवेत करते हैं कि नाथ-साधना में ये तत्त्व बौद्ध-साधना के अवशिष्ट चिह्न हैं। इन साधनाओ में नारी-संपर्क अनिवार्य है। किन्तु ये सब शुद्ध रूप से योगिक क्रियाएँ ही हैं। इनमें नारी को दार्शनिक अर्थ नहीं दिया गया है और न उसे विचारात्मक तत्त्व ही माना गया है। ये साधनाएँ यह सिद्ध करने के स्थान पर कि नाथ-लोग पहले बौद्धसिद्ध थे बाद में शैव हो गए, अपेक्षाकृत यह सरलता से सकेत करती हैं कि समकालीन साधना होने के कारण किसी प्रकार ये साधनाएँ नाथ-साधन में प्रवेश कर गई हैं। इस प्रकार इन्हें प्रक्षिप्त भी कहा जा सकता है। यदि पारमार्थिक अर्थ में लिया जाय तो कोई बाधा भी नहीं है और न नाथमत की मूल प्रकृति के विपरीत ही प्रतीत होता है। सिद्ध-सिद्धान्तसंग्रह में कहा गया है कि वज्रोली के केवल ज्ञानमात्र से सिद्धमार्ग प्रकाशित होता है।<sup>२</sup> अर्थात् यह साधना पारमार्थिक रूप में ग्राह्य थी। स्त्रीनिस्संगता को नाथसाधना का वैशिष्ट्य स्वीकार करते हुए भी यह अनुमान किया जा सकता है कि ये साधनाएँ यदि बाद में प्रक्षिप्त हुईं तो भी ये केवल गृहस्थ नाथयोगियों द्वारा साध्य रही होंगी। ऐसा स्वीकार कर लेने पर नाथमत के साधन-ग्रन्थों में उनकी उपस्थिति से विचिकित्सा करने की कोई आवश्यकता न होगी। इस विवेचन से यही स्पष्ट होता है कि नाथ और बौद्ध दोनों साधनों में तात्त्विक तत्त्व मिलते हैं, फिर भी भेद यह है कि दोनों ने अपने मत की मूल प्रकृति के अनुसार ही इन तत्त्वों को ग्रहण किया है।

इस साधनात्मक भेद का मूल उनके दर्शनों में भी दिखाई पड़ता है। विद्वानों ने साध्य मत की पुरुष-प्रकृति की विचारधारा, बौद्धों की उपाय-प्रज्ञा की विचारधारा तथा शैवों और शाक्तों की शिव-शक्ति की विचारधारा में स्पष्ट अन्तर कर लिया है। शैवों ने और नाथयोगियों ने भी, साध्य मत के २५ तत्त्वों को भी स्वीकार कर लिया है; किन्तु उनकी व्याख्या अपने ढंग से की है। यह तत्त्व-ज्ञान बौद्धों में नहीं मिलता। बौद्ध सहजिया लोगों की दार्शनिक परम्परा में प्रज्ञा शून्यता नारी-शक्ति-निष्क्रियता आदि विशेषणों से व्यक्त की गई है। उनके यहाँ नरतत्त्व उपाय सन्निय है। दूसरे प्रज्ञा निर्वाणतत्त्व और पारमार्थिक सत्य का प्रतिनिधित्व करती है तथा उपाय ससार तत्त्व, सावृतिक और सासारिक तत्त्व का प्रतिनिधित्व करता है। नाथों में शैव-परम्परा के अनुकूल शिव निष्क्रियता, स्थिरता, अचलता, अमरता और परमार्थ के प्रतीक हैं तथा शक्ति सक्रियता, चंचलता, परिवर्तन, ससार आदि का प्रतीक है। ऐसी अवस्था में नाथयोगियों ने अपनी प्रकृति के अनुकूल अमरता,

<sup>१</sup> आ० २० क०—पृष्ठ २८६-२८७।

<sup>२</sup> नाथ-संप्रदाय—डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी, पृष्ठ ७१-७२, १२५-१२६।

विराग आदि के प्रतीक को ग्रहण किया तथा शक्ति को बलात् आक्रांत कर अपनी साधना के अनुकूल नियंत्रित करना उचित माना। यह भेद नाथ मित्रों और बौद्ध सिद्धों में महान् अन्तर उपस्थित करता है।

कौलज्ञान-निर्णय आदि रचनाओं के आधार पर तो यह निष्कर्ष निकलता ही है कि मत्स्येन्द्र बौद्ध नहीं थे और न उनका योगिनीकौल मत ही बौद्ध था। साथ ही नाथयोगियों की यदि मत्स्येन्द्रेतर रचनाओं की मीमांसा कर साधनपद्धति और दर्शन को उपस्थित किया जाय तो यह सप्रमाण सिद्ध हो जाएगा कि नाथमत न तो बौद्ध सिद्धों से प्रवर्तित है और न उसके मूल सिद्धान्त ही बौद्ध हैं। इस प्रकार नाथ सिद्ध और बौद्ध सिद्ध भिन्न-भिन्न हैं तथा उनके द्वारा प्रवर्तित, प्रचारित संप्रदाय और धर्ममत समकालीन भिन्न-भिन्न धर्ममत हैं। जो समानताएँ मिलती हैं, वे भारतीय तान्त्रिक धर्म-साधना की विशेषताएँ हैं जो एक साथ ही जैनो, बौद्धों, शैवों, शाक्तों, वैष्णवों—सबसे मिलती हैं। मत्स्येन्द्र और गोरक्ष के प्रचारित मतों में जो अन्तर है, उसका भी यदि भलीभाँति विचार किया जाय तो यही निष्कर्ष निकलता है कि गोरक्ष मत्स्येन्द्र की शुद्ध नाथयोगी-साधना के शिष्य थे। मत्स्येन्द्र की योगिनीकौल-साधना अधिकांशतः शाक्त और वीराचारी प्रतीत होती है तथा वह बाद में मत्स्येन्द्र द्वारा प्रचारित की गई थी। शाक्तों और तान्त्रिकों की वीराचारी साधना से प्रभावित होने के कारण उसमें प्रायः वैसी कुछ विशेषताएँ प्रकट हुई हैं जैसी बौद्ध सिद्धों की विभिन्न रचनाओं में मिलती हैं। इस मामले के कारण ही बौद्धों में मत्स्येन्द्र का सम्मान उपयुक्त प्रतीत होता है, साथ ही यही लोगो में भ्रम भी उत्पन्न करता है।<sup>१६</sup> इस प्रकार संप्रदाय, साधना और दर्शन की आधारभूत प्रवृत्तियों पर विचार करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि नाथ मित्रों की परम्परा बौद्ध सिद्धों से मूलतः भिन्न है।

## हिन्दी-साहित्य : उद्भव-काल और विस्तार-क्षेत्र

डॉ० शम्भुनाथ सिंह

हिन्दी-भाषा का उद्भव-काल भाषाविदों के साक्ष्य के आधार पर अधिकतर विद्वानों द्वारा १००० ई० के आस-पास माना जाता रहा है। पर इस मान्यता का खण्डन करके हिन्दी-भाषा का विकास-काल ५०० ई० से ७०० ई० तक के काल को माना गया है और यह सिद्ध किया गया है कि ७०० ई० के बाद पूर्ववर्ती भाषा में ऐसा गुणात्मक परिवर्तन ही गया कि उसने नवीन भाषा का रूप धारण कर लिया। इस गुणात्मक परिवर्तन का साक्षी वह साहित्य है जो सातवीं शताब्दी से बारहवीं शताब्दी तक तत्कालीन मध्यदेशीयों बोलिष्ठों अर्थात् हिन्दी की उपभाषाओं में लिखा गया था। इस मान्यता के आधार पर हिन्दी-साहित्य के इतिहासकारों द्वारा निर्धारित हिन्दी-साहित्य के उद्भव-काल के औचित्य पर विचार कर लेना आवश्यक है।

हिन्दी-साहित्य के प्रारम्भ-काल के सम्बन्ध में विद्वानों और साहित्य के इतिहासकारों में मतभेद है। उनके दो वर्ग हैं। एक वर्ग हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ-काल सातवीं-आठवीं शताब्दी मानता है, तो दूसरा वर्ग ग्यारहवीं शताब्दी। पहले वर्ग में ग्रियर्सन, मिश्रबन्धु, राहुल सांकृत्यायन, काशीप्रसाद जायसवाल और डॉ० रामकुमार वर्मा हैं और दूसरे वर्ग में आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, डॉ० श्यामसुन्दरदास, सूर्यकान्त शास्त्री, हजारीप्रसाद द्विवेदी, डॉ० धीरेन्द्र वर्मा आदि। दोनों वर्गों में हिन्दी-साहित्य के प्रारम्भ-काल के सम्बन्ध में जो मतभेद है उसका आधार हिन्दी-भाषा के उद्भव-काल से सम्बन्धित मतभेद है। जो लोग हिन्दी और अपभ्रंश में भेद नहीं माने, बल्कि दोनों को एक ही भाषा मानते हैं, वे हिन्दी-भाषा का प्रारम्भ काल ५०० ई० और हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ-काल ७वीं-८वीं शती मानते हैं। जो अपभ्रंश को हिन्दी से भिन्न भाषा मानते हैं, वे भयंकर भ्रम के शिकार हो गये हैं। ऐसे विद्वान् और साहित्य के इतिहासकार यह मानते आये हैं कि हिन्दी-भाषा का अपभ्रंश भाषा से १००० ई० के आसपास उद्भव हुआ। साथ ही इस वर्ग के लोगो ने हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ-काल भी १००० ई० के आसपास ही माना है। यह परस्पर विरोधी बातें हैं, क्योंकि किसी भाषा के उद्भव के कुछ सौ वर्षों के बाद ही उसमें साहित्य की रचना हो सकती है। प्रारम्भ में परम्परा-क्रम से साहित्यकार पूर्ववर्ती भाषा में ही साहित्य-रचना किया करते हैं। इसलिए यदि हिन्दी भाषा का उद्भव १००० ई० के आसपास माना जाय तो उसके साहित्य के इतिहास का आदिकाल १३वीं-१४वीं शताब्दी से मानना होगा। इस अन्तर्विरोध के कारण हिन्दी-साहित्य के उपर्युक्त द्वितीय वर्गवाले इतिहासकारों ने एक ओर तो अपभ्रंश भाषा को एक स्वतन्त्र भाषा माना है, उसे हिन्दी-भाषा की जननी कहा है और दूसरी ओर अपने इतिहास-ग्रन्थों में, संक्षेप में ही सही, अपभ्रंश साहित्य का इतिहास भी लिखा है। इस सम्बन्ध में उन्होंने अजीब-अजीब तर्क दिये हैं।

सर्वप्रथम आचार्य रामचन्द्र शुक्ल का मत विचारणीय है। वे अपभ्रंश को प्राकृत की अन्तिम अवस्था मानकर उसे 'प्राकृताभास हिन्दी' नाम देते हैं। इस तरह शुक्ल जी के मत से अपभ्रंश भाषा प्राकृत भी है और हिन्दी भी है। यह प्रत्यक्षतः अन्तर्विरोधमूलक कथन है। प्राकृत और हिन्दी भाषा-विज्ञान की दृष्टि से भारतीय आर्यभाषा के विकास-इतिहास की दो भिन्न अवस्थाओं

की भिन्न-भिन्न भाषाएँ हैं। अतः अपभ्रंश या तो प्राकृत ही हो सकती है या हिन्दी ही; उसे एक साथ दोनों नहीं माना जा सकता। किन्तु शुक्लजी की बात इस अर्थ में सही है कि अपभ्रंश का परिनिष्ठित रूप वस्तुतः परवर्ती प्राकृत ही है। किन्तु उस समय की बोलचाल की भाषाएँ प्राकृत नहीं, आधुनिक आर्य भाषाएँ थी। इन्हीं प्रारम्भिक आधुनिक आर्यभाषाओं को शुक्ल जी ने प्राकृताभास हिन्दी और गुलेरीजी ने पुरानी हिन्दी कहा है। शुक्ल जी ने लिखा है, “प्राकृत से बिगड़कर जो रूप बोलचाल की भाषा ने ग्रहण किया वह भी आगे चलकर कुछ पुराना पड़ गया है और काव्य-रचना के लिए रूढ़ हो गया। अपभ्रंश नाम उसी समय से चला। जब तक भाषा बोलचाल में थी, तब तक वह भाषा या देशभाषा ही कहलाती रही, पर जब वह साहित्य की भाषा हो गयी तब उसके लिए अपभ्रंश शब्द का व्यवहार होने लगा। (हिन्दी-साहित्य का इतिहास, पृष्ठ १०)। शुक्लजी के इतिहास लिखने के समय तक स्वयम्भू के ‘पउमचरित’, पुष्पदन्त के महापुराण, यरुहुर चरित और शारङ्गधर चरित, मुनिजनकामर के करकण्डु-चरित, आदि परिनिष्ठित अपभ्रंश के काव्य-ग्रन्थ प्रकाश में नहीं आये थे। अथवा उन्होंने जान-बूझकर इन ग्रन्थों की भाषा को साहित्यिक प्राकृत के अधिक निकट देखकर अपने इतिहास में अपभ्रंश काव्य के अन्तर्गत उनके सम्बन्ध में विचार नहीं किया है। फिर भी उन्होंने लिखा है कि “अपभ्रंश या प्राकृताभास हिन्दी में रचना होने का पता हमें विक्रम की ७वीं शताब्दी में मिलता है। उस काल की रचना के नमूने बौद्धों की वज्रयान शाखा की कृतियों के बीच मिले हैं।” (हिन्दी-साहित्य का इतिहास पृष्ठ १०)। शुक्लजी ने इन सिद्ध कवियों तथा कई जैन कवियों, गोरखनाथ और प्राकृत पैगलम् में सकलित कवियों के काव्यों के सम्बन्ध में विचार किया है। इन सभी काव्यों की भाषा पुरानी हिन्दी है, परिनिष्ठित अपभ्रंश नहीं। इससे ऐसा प्रतीत होता है कि शुक्लजी अपभ्रंश की उन्हीं रचनाओं को हिन्दी के अन्तर्गत मानते थे जिनकी भाषा परिनिष्ठित अपभ्रंश से भिन्न और तत्कालीन लोकभाषाओं के निकट थी। किन्तु प्रश्न यह उठता है कि यदि शुक्ल जी इन रचनाओं को पुरानी हिन्दी का काव्य मानते थे, तो उन्होंने हिन्दी-साहित्य के इतिहास का प्रारम्भ सातवीं शताब्दी से क्यों नहीं माना? संभवतः इसका कारण यह था कि पूर्ववर्ती भाषाविदों ने हिन्दी-भाषा के इतिहास के प्रारम्भ-काल के सम्बन्ध में जो मत प्रवर्तित कर दिया था उसकी परम्परा को शुक्लजी भी नहीं तोड़ सके। यद्यपि शुक्लजी के पूर्व ही चन्द्रधर शर्मा गुलेरी ने हेमचन्द्र के प्राकृत व्याकरण में संकलित दोहों को पुरानी हिन्दी का काव्य माना था और राहुल सांकृत्यायन ने वज्रयानी सिद्धों की कविता को हिन्दी काव्य मानकर उन पर प्रकाश डाला था; पर शुक्ल जी ने अपने इतिहास में उपर्युक्त दोनों विद्वानों की खोजों से लाभ उठाते हुए भी हिन्दी-साहित्य के इतिहास का प्रारम्भ-काल ग्यारहवीं शताब्दी का पूर्वार्द्ध ही माना, सातवीं शताब्दी का उत्तरार्द्ध या आठवीं शताब्दी का पूर्वार्द्ध नहीं। यह एक ऐसा प्रश्न है जिसका शुक्लजी के इतिहास में कोई उत्तर नहीं मिलता।

इस दिशा में सर्वप्रथम क्रान्तिकारी कदम डॉ० रामकुमार वर्मा ने उठाया। उन्होंने अपने इतिहास में हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ ७०० ई० के आसपास माना और सन् ७५० से १२०० तक की अवधि को हिन्दी-साहित्य का आदिकाल मानकर उसका नामकरण ‘सन्धिकाल’ किया। उन्होंने स्पष्ट शब्दों में लिखा है, “अपभ्रंश जब अपनी साहित्यिक शैली में रूढ़ होने जा रही थी तब उसमें जनता की मनोवृत्ति से नवीन प्रयोग हुए जो सिद्धों और जैन-कवियों की रचनाओं में पाये जाते हैं। अर्धभाषाधी और नामर अपभ्रंश से निकलनेवाली सिद्ध और जैन कवियों की भाषा हिन्दी का प्रारम्भिक

रूप की छाप लिये हुए है। इस प्रकार इसे हिन्दी-साहित्य के इतिहास के अन्तर्गत स्थान मिलना चाहिए।” (हिन्दी-साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास पृष्ठ ६८)। इस वक्तव्य में उन्होंने यद्यपि पूर्ववर्ती भाषाविदों की यह श्रमपूर्ण धारणा यथावत् स्वीकार कर ली है कि हिन्दी की विभिन्न बोलियों की उत्पत्ति भिन्न-भिन्न अपभ्रंशों से हुई है, फिर भी उनका यह कथन बिल्कुल सत्य है कि अपभ्रंश के नाम पर प्रचलित अनेक रचनाएँ वस्तुतः प्राचीन हिन्दी की रचनाएँ हैं, इसलिए हिन्दी-साहित्य के इतिहास में उनकी भी विवेचना होनी चाहिए।

डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी ने रामचन्द्र शुक्ल की तरह ही अपने इतिहास-ग्रन्थ ‘हिन्दी-साहित्य’ में अपभ्रंश को हिन्दी से भिन्न भाषा मानते हुए भी अपभ्रंश काव्यों का विस्तार से विवेचन किया है। इसके लिए उन्होंने यह तर्क दिया है कि “व्यवहार में पंजाब से लेकर बिहार तक बोली जाने वाली सभी उन भाषाओं को हिन्दी कहते हैं। इसका मुख्य कारण इस विस्तृत भू-भाग के निवासियों की साहित्यिक-भाषा की केन्द्राभिमुखी प्रवृत्ति है। गुलेरी जी इस व्यावहारिक अर्थ पर जोर देते हैं। उन्होंने स्पष्ट रूप से कहा है, कि “यदि यह भाषा (साहित्यिक अपभ्रंश) हिन्दी नहीं है, तो ब्रजभाषा भी हिन्दी नहीं है और तुलसीदास की उक्तियाँ भी हिन्दी नहीं हैं। जहाँ तक नाम का प्रश्न है, गुलेरी जी का सुझाव पण्डितों को मान्य नहीं हुआ है। अपभ्रंश को अब कोई भी पुरानी हिन्दी नहीं कहता। परन्तु जहाँ तक परम्परा का प्रश्न है, निःसन्देह हिन्दी का परवर्ती साहित्य अपभ्रंश-साहित्य से क्रमशः विकसित हुआ है।” (हिन्दी-साहित्य, पृष्ठ, १६-१७)।

यह एक विचित्र तर्क है। एक ओर तो द्विवेदी जी ने हिन्दी को अपभ्रंश से निकली हुई, उससे भिन्न भाषा माना है, दूसरी ओर परम्परा के नाम पर अपभ्रंश-साहित्य को हिन्दी-साहित्य के इतिहास में स्थान भी दिया है। यदि अपभ्रंश-साहित्य की परम्परा को हिन्दी-साहित्य में अपना लिये जाने के कारण ही अपभ्रंश-साहित्य को हिन्दी-साहित्य के इतिहास में ग्राह्य माना जायगा तो इसी तर्क के अनुसार संस्कृत और प्राकृत का साहित्य भी हिन्दी-साहित्य के इतिहास में विवेच्य सिद्ध होभा, क्योंकि हिन्दी और प्राकृत की परम्परा भी प्राचीन हिन्दी-साहित्य में बहुत अधिक अपनायी गयी है। यही नहीं, आधुनिक काल में तो पाश्चात्य साहित्यिक परम्पराएँ भी हिन्दी-साहित्य में बहुत दूर तक स्वीकार की गयी हैं। क्या इसी कारण से हिन्दी-साहित्य के इतिहास में पाश्चात्य साहित्य की भी परिगणना होगी? द्विवेदी जी ने उसी पुस्तक में तथा ‘हिन्दी साहित्य के आदिकाल नामक’ ग्रन्थ में यह भी कहा है कि ‘हिन्दी-भाषा साहित्यिक अपभ्रंश से सीधे विकसित नहीं हुई, बल्कि उस ग्राम्यभाषा से विकसित हुई है जिसे हेमचन्द्र ने ग्राम्यापभ्रंश कहा है—“यह भाषा परिनिष्ठित अपभ्रंश से आगे बढ़ी हुई (एडवास्ड) बतायी जाती है। इसी में बौद्धों के पद और दोहे, प्राकृत पैंगलम् के उदाहृत अविकाश पद्य, ‘सन्देश रासक’ आदि रचनाएँ लिखी गयी हैं। वस्तुतः यही भाषा आगे चलकर आधुनिक देशी भाषाओं के रूप में विकसित हुई है।” (वही—पृष्ठ १७)। यह कथन स्पष्ट ही द्विवेदी जी के पूर्ववर्ती कथन का विरोधी है। इस कथन में वे स्वीकार करते हैं कि साहित्यिक अपभ्रंश के साथ-साथ पाँचवी से दसवी शताब्दी तक के बीच कुछ देशी भाषाएँ भी प्रचलित थीं जो अपभ्रंश से (जो मेरे विचार से प्राकृत ही थी) आगे बढ़ी हुई भाषाएँ थी और उन्हीं से हिन्दी तथा अन्य भाषाओं का विकास हुआ है। वस्तुतः द्विवेदी जी की अन्तिम बात ही सत्य है। ऐसी स्थिति में उन्हें अपने इतिहास में अपभ्रंश काव्य मानी जानेवाली ऐसी ही रचनाओं की परिगणना करना उचित था जो परिनिष्ठित अपभ्रंश की नहीं, तत्कालीन ग्राम्यभाषाओं की रचनाएँ थी और जिन्हें हम केवल

परम्परा की दृष्टि से नहीं, बल्कि भाषा-विज्ञान की दृष्टि से भी हिन्दी-भाषा का काव्य मान सकते हैं। ऐसे काव्यों में से कुछ का उल्लेख द्विवेदी जी ने किया भी है।

इस तरह रामचन्द्र शुक्ल से लेकर हजारी प्रसाद द्विवेदी तक, प्रायः सभी इतिहासकारों ने अपभ्रंश साहित्य का विचार अपने इतिहास-ग्रन्थों में किया है, किन्तु उनमें से कुछ ने यह मानकर ऐसा किया है कि यद्यपि अपभ्रंश हिन्दी में भिन्न भाषा है, पर परम्परा से उसके काव्य को भाषा-काव्य अर्थात् हिन्दी का काव्य माना जाता रहा है। दूसरी ओर गुलेरी जी, राहुल सांकृत्यायन और रामकुमार वर्मा अपभ्रंश भाषा को हिन्दी का प्राचीन रूप मानकर ही उसे हिन्दी-साहित्य के इतिहास में परिगणना के योग्य मानते हैं। वस्तुतः ये दोनों ही विचार भ्रामक हैं। 'अपभ्रंश' एक भ्रामक शब्द है, क्योंकि उसमें एक ओर तो ऐसी भाषा का बोध होता है जो परवर्ती प्राकृत थी, दूसरी ओर ऐसी भाषाओं का जो पूर्ववर्ती आधुनिक आर्यभाषाएँ अथवा तत्कालीन लोकप्राकृतें थीं। अब हिन्दी-साहित्य के इतिहास में पहले प्रकार की रचनाएँ तो उन्नीसवीं शताब्दी के प्रारम्भ में ही प्रारम्भ की गई थीं, जबकि दूसरे प्रकार की तथाकथित अपभ्रंश रचनाएँ वस्तुतः प्राचीन हिन्दी-भाषा की रचनाएँ हैं और न्यायतः उनको हिन्दी-साहित्य के इतिहास में सम्मिलित करना चाहिए। हिन्दी-साहित्य के किसी भी इतिहासकार ने इस तथ्य की ओर ध्यान नहीं दिया है। वे इस तथाकथित अपभ्रंश भाषा के समस्त साहित्य का हिन्दी-साहित्य के इतिहास में विवेचन करते हैं। भले ही उनमें से कुछ इस विश्वास के साथ ऐसा करते हैं कि समस्त अपभ्रंश-साहित्य हिन्दी का ही साहित्य है और कुछ परम्परा के नाम पर ऐसा करते हैं।

एक बार यह मान लेने पर कि तथाकथित अपभ्रंश भाषा के साहित्य का एक भाग ऐसा भी है जो प्राचीन हिन्दी का साहित्य है, यह आवश्यक हो जाता है कि हिन्दी के क्षेत्र का निर्णय कर लिया जाय ताकि हिन्दी की विभिन्न उपभाषाओं या बोलियों के प्राचीनतम साहित्य को तथाकथित अपभ्रंश साहित्य से छांट कर अलग किया जा सके। पहले कहा जा चुका है कि हिन्दी की समस्त बोलियों का उद्भव सीधे शौरसेनी प्राकृत से हुआ है। हिन्दी-साहित्य के इतिहासकारों के सामने एक बहुत बड़ा घर्षसंकट यह रहा है कि भाषाविदों के मतानुसार वे एक ओर तो शौरसेनी अपभ्रंश से निकली हुई खड़ी बोली ब्रजभाषा और वन्देलखड़ी को पश्चिमी हिन्दी तथा अर्धमागधी प्राकृत से निकली हुई एक कल्पित अर्धमागधी, अपभ्रंश से उद्भूत अवधी, कन्नौजी, बघेली आदि को पूर्वी हिन्दी मानते हैं। दूसरी ओर अपने इतिहास-ग्रन्थों में परम्परागत व्यवहार के आधार पर राजस्थान से लेकर पूर्वी और दक्षिणी बिहार तथा हिमालय प्रदेश से लेकर मेवाड़-निमाड़ और छत्तीसगढ़ तक की बोलियों के प्राचीन साहित्य को हिन्दी साहित्य के इतिहास में सम्मिलित करते हैं। इस अन्तर्विरोधमूलक मान्यता का उनके पास कोई संतोषजनक समाधान नहीं है। यदि परम्परा से इस विस्तृत भू-भाग की समस्त भाषाओं का सामूहिक नाम हिन्दी रहा है तो इसका कोई न कोई भाषावैज्ञानिक कारण भी अवश्य होना चाहिए।

पहले विस्तार से यह सिद्ध किया जा चुका है कि हिन्दी की समस्त बोलियों का उद्भव एक ही प्राकृत—शौरसेनी (मध्यदेशीया) प्राकृत—से हुआ है जिसकी मुख्यतः दो शाखाएँ थी—पश्चिमी शौरसेनी और पूर्वी शौरसेनी। क्षेत्रीय या बोलचाल की भाषाओं का यह नियम है कि थोड़ी-थोड़ी दूरी के बाद उनमें उच्चारण तथा शब्दरूप सम्बन्धी सामान्य भेद होते जाते हैं। इन सामान्य भेदों के कारण एक ही बोली के अनेक रूप दिखाई पड़ते हैं। जैसे आज की भोजपुरी बोली के काश्मिका-



वल्लिका, मल्लिका और बज्जिका नामक उपभेद दिखाई पड़ते हैं। इसी आधार पर हम अनुमान कर सकते हैं कि पश्चिमी शौरसेनी प्राकृत के कई उपभेद रहे होंगे जैसे हिमाचली, कौरवी, पाञ्चाली, मरुदेशीया, लाटी, आवन्ती, नैषधी आदि। ये नाम ऐतिहासिक भूभागों के नामों पर आधारित हैं। इन समस्त छोटे-छोटे भू-भागों की बोलियाँ एक ही मुख्य बोली—पश्चिमी शौरसेनी प्राकृत—के अन्तर्गत थीं। इसी तरह एक पूर्वी शौरसेनी प्राकृत नाम की व्यापक शाखा भी थी जो पश्चिमी शौरसेनी से अधिक भिन्न नहीं थी। इसी प्राकृत से हिन्दी की समस्त पूर्वी बोलियों—अवधी, बघेली, छत्तीसगढ़ी, भोजपुरी, मगही और मैथिली—का विकास हुआ। उस पूर्वी शौरसेनी प्राकृत के कई उपभेद रहे होंगे जैसे कोसली, कान्यकुब्जी, महाकोसली, काशिका, मल्लिका, बज्जिका, मगधी, अंगिका आदि। इस प्रकार पूर्वी-पंजाब, राजस्थान और गुजरात से लेकर पूर्वी और उत्तरी बिहार तक तथा हिमालय से लेकर मध्यप्रदेश के दक्षिणी भाग तक की समस्त बोलियाँ एक ही प्राकृत—मध्यदेशीया प्राकृत—से निकली हुई हैं। इनमें से दसवीं शताब्दी तक गुजरात प्रदेश की बोलचाल की भाषा शौरसेनी प्राकृत से निकली अन्य भाषाओं से, भौगोलिक दूरी के कारण पर्याप्त भिन्न हो गयी और इस तरह उसने अपना स्वतन्त्र रूप निमित्त कर लिया, किन्तु शौरसेनी प्राकृत से निकली अन्य उप-भाषायें एक-दूसरे से पूर्णतः संपृक्त बनी रही, उन्हें बोलनेवाले परस्पर बात करते समय एक-दूसरे की भाषा अच्छी तरह समझ लेते थे और आज भी समझ लेते हैं। एक मारवाड़ी मिथिला में अपनी भाषा से काम चला सकता है, किन्तु बंगाल या दक्षिण भारत में उसे वहाँ की भाषा सीखनी होगी। इससे यह सिद्ध होता है कि समस्त हिन्दी-प्रदेश वैदिक काल से ही निरन्तर एक भाषागत ईकाई रहा है और वैसा ही आज भी है।

#### ग्रियर्सन का मत

हिन्दी-साहित्य का प्रथम तथाकथित इतिहास जार्ज ग्रियर्सन ने लिखा था; किन्तु उसका नाम हिन्दी-साहित्य का इतिहास नहीं, “हिन्दुस्तान के आधुनिक देशीभाषा साहित्य का इतिहास” (दी मार्बन वर्नक्यूलर लिटरेचर ऑफ हिन्दुस्तान) था। इसका कारण यह था, कि ग्रियर्सन पञ्जाब और बंगाल के बीच के उत्तरी भारत को हिन्दुस्तान कहते थे और उस विस्तृत भूभाग में प्रचलित विभिन्न बोलियों को एक भाषा—हिन्दी—नहीं मानते थे; बल्कि उन बोलियों को उन्होंने राजस्थानी, पश्चिमी हिन्दी, पूर्वी हिन्दी और बिहारी, इन चार वर्गों में विभाजित किया था। इन सभी का सामूहिक नाम उन्होंने आधुनिक देशी भाषा रखा था। हिन्दी से उनका तात्पर्य केवल वर्तमान खड़ी बोली वगैरह की भाषा से था। इस सम्बन्ध में उन्होंने लिखा है, “यह यूरोपीय लोगों को हिन्दी नाम से ज्ञात और उन्हीं द्वारा आविष्कृत अद्भुत सकीर्ण भाषा के प्रादुर्भाव का भी युग था।... नयी भाषा यूरोपीय लोगों के द्वारा हिन्दी कही गयी और सम्पूर्ण भारतवर्ष में हिन्दुओं की राष्ट्रभाषा के रूप में स्वीकार कर ली गयी, क्योंकि इसका अभाव था और इसने उसे पूरा कर दिया। यह सम्पूर्ण उत्तरी-भारत में गद्य की सर्व-स्वीकृत भाषा हो गयी; किन्तु यह कहीं की देशभाषा नहीं थी, अतः इसका काव्य के क्षेत्र में कहीं भी सफल प्रयोग नहीं हो सका है। बड़े-बड़े प्रतिभासंपन्न लोगों ने प्रयोग किया, पर सभी असफल रहे। अतः इस समय उत्तरी हिन्दुस्तान में साहित्य की निम्नलिखित दंग की विचित्र स्थिति है—इसका पद्य तो सर्वत्र स्थानीय भाषा में, विशेषकर ब्रज, बैसवाड़ी और बिहारी में है और इसका गद्य प्रायः सर्वत्र एकसी कृत्रिम बोली में, जो किसी भी देशी भारतीय की मातृ-भाषा नहीं है” (हिन्दी साहित्य का प्रथम इतिहास—अनुवादक डॉ० किशोरी लाल गुप्त, पृष्ठ २२६)।

इस कथन से स्पष्ट है कि ग्रियर्सन की दृष्टि साम्राज्यवादी, साम्प्रदायिक और भारतीय राष्ट्रीयता-विरोधी थी। वे इस बात से तो नहीं इन्कार कर पाये कि पूर्वी पंजाब से लेकर बिहार तक का देशी भाषाओं का साहित्य एक ही वर्ग का साहित्य है, इसलिए उसका इतिहास भी एक ही होना चाहिए, किन्तु भाषा की दृष्टि से वे उन सबको विभिन्न प्राकृतों से उत्पन्न अलग-अलग भाषाएँ मानते रहे। इसी कारण उन्होंने हिन्दी को आधुनिक युग की एक कृत्रिम-भाषा माना। किन्तु उनकी इस धारणा तथा उनकी भारतीय भाषा-सर्वेक्षण सम्बन्धी मान्यताओं के मूल में उनकी यह साम्राज्यवादी मनोवृत्ति निहित थी कि भारतीय जनता और उसके सांस्कृतिक इतिहास को विभिन्न टुकड़ों में बाँटकर छिन्न-भिन्न करने का प्रयत्न होना चाहिए।

ग्रियर्सन के बाद के भारतीय भाषाविदों तथा साहित्य के इतिहासकारों ने यद्यपि ग्रियर्सन की भारत-विरोधी नीति को नहीं अपनाया; किन्तु उनके भाषा-सर्वेक्षण तथा इतिहास सम्बन्धी निष्कर्षों को अविकल रूप में अपना लिया। हिन्दी-साहित्य के इतिहासकारों ने ग्रियर्सन की मान्यताओं में इतना ही संशोधन किया कि उन्होंने अपने इतिहास ग्रन्थों का नाम “हिन्दुस्तान की देशी भाषाओं के साहित्य का इतिहास” न रख कर हिन्दी-साहित्य का इतिहास रखा। किन्तु उनमें से अधिकतर इतिहासकारों ने ग्रियर्सन के दो निष्कर्षों को, जो सही निष्कर्ष थे, बिल्कुल छोड़ दिया। उनमें से पहला निष्कर्ष यह था कि देशी भाषाओं के साहित्य का इतिहास ७०० ई० से प्रारम्भ होता है और दूसरा यह कि हिन्दी-भाषा का विकास सीधे प्राकृतों से हुआ है। वे अपभ्रंश को भी प्राकृत ही मानते थे और हिन्दी की वर्तमान उप-भाषाओं के साहित्य को गौडीय साहित्य कहते थे। उन्होंने लिखा है, “अब मैं अपने पाठकों से प्रार्थना करूँगा कि वे उस लघु अन्तर के ऊपर एक डग और धरे जो पिछली प्राकृत को प्रारम्भिक गौडीय साहित्य से विलग करता है जो कुछ संस्कृत और प्राकृत के सम्बन्ध में कहा जाता है उसके बावजूद उत्तरकालीन संस्कृत और प्राकृत कवितार्यों कृत्रिम रचनाएँ हैं जो कक्ष में बैठकर विद्वानों के द्वारा विद्वानों के लिए लिखी गयीं। किन्तु नव गौडीय कवियों ने न छोड़नेवाले ‘आलोचको—जनता—के लिए लिखा’ (हिन्दी साहित्य का प्रथम इतिहास—अनुवादक किशोरीलाल गुप्त—पृष्ठ ४३, ४४)। इससे स्पष्ट है कि ग्रियर्सन परिनिष्ठित अपभ्रंश की रचनाओं की भाषा को कृत्रिम साहित्यिक प्राकृत का परवर्ती रूप मानते थे और उनके अनुसार आ० भा० आ० भाषाओं का विकास तत्कालीन बोल-चाल की प्राकृतों से हुआ था। यदि हिन्दी-भाषा और साहित्य के इतिहासकारों ने ग्रियर्सन के इन दोनों निष्कर्षों का समुचित परीक्षण करके उन्हें स्वीकार किया होता तो वे इस भ्रान्ति के शिकार न हुए होते कि हिन्दी-भाषा और साहित्य का उद्भव १००० ई० के आसपास हुआ था। इसी भ्रान्ति के कारण उन्हें १००० ई० के पूर्व की पुरानी हिन्दी की रचनाओं को भी अपभ्रंश या अवहट्ट का काव्य कहना पड़ता है और परिनिष्ठित अपभ्रंश को साहित्यिक प्राकृत से भिन्न एक नयी भाषा मानकर माथा-पच्ची करनी पड़ती है तथा यह निराधार कल्पना भी करनी पड़ती है कि प्रत्येक आ० भा० आ० भाषा तथा हिन्दी की विभिन्न बोलीयों का विकास भिन्न-भिन्न अपभ्रंश भाषाओं से हुआ।

डॉ० धीरेन्द्र वर्मा ने “हिन्दी-भाषा का इतिहास” लिखने के साथ-साथ हिन्दी-साहित्य नामक एक इतिहास-ग्रन्थ का संपादन भी किया है। “हिन्दी-भाषा का इतिहास” नामक ग्रन्थ में उन्होंने राजस्थानी और बिहारी को हिन्दी से भिन्न भाषाएँ माना है, किन्तु व्यवहार की दुहाई देते हुए वे ग्रियर्सन के उक्त साम्राज्यवादी और राष्ट्रीयता-विरोधी कथन को भी दुहराते हैं—“आजकल

वास्तव में इसका (हिन्दी शब्द का) व्यवहार उत्तर भारत के मध्य भाग के हिन्दुओं की वर्तमान साहित्यिक भाषा के अर्थ में मुख्यतया तथा इसी भूमि-भाग की बोलियों और उनसे सम्बन्ध रखने-वाले प्राचीन साहित्यिक रूपों के अर्थ में साधारणतया होता है। इस भूमि-भाग की सीमाएँ पश्चिम में जैसलमीर, उत्तर-पश्चिम में अम्बाला, उत्तर में शिमला से लेकर नेपाल के पूर्वी छोर तक के पहाड़ी प्रदेश-का दक्षिणी भाग, पूरब में भागलपुर, दक्षिण पूरब में गायपुर तथा दक्षिण-पश्चिम में ब्रह्मवा तक पहुँचती हैं। इस भूमि-भाग में हिन्दुओं के आधुनिक साहित्य, पत्र-पत्रिकाओं, छिप्ट बोल-चाल तथा स्कूली शिक्षा की भाषा एक मात्र हिन्दी ही है। साधारणतया 'हिन्दी' शब्द का प्रयोग बनता में इसी भाषा के अर्थ में किया जाता है, किन्तु साथ ही इस भूमि-भाग की ग्रामीण बोलियों—जैसे मारवाड़ी, ब्रज, छत्तीसगढ़ी, मैथिली आदि को तथा प्राचीन ब्रज, अवधी आदि साहित्यिक भाषाओं को भी हिन्दी भाषा के ही अन्तर्गत माना जाता है। हिन्दी भाषा का यह प्रचलित अर्थ है।" (हिन्दी-भाषा का इतिहास पृष्ठ ३५, ३६)। इस उद्धरण से स्पष्ट है कि डॉ० धीरेन्द्र वर्मा ने ग्रियर्सन के उपर्युक्त मत को ही स्वीकार किया है। यदि राजस्थानी और बिहारी भाषाएँ पश्चिमी और पूर्वी हिन्दी से भिन्न भाषाएँ हैं तो खड़ी बोली हिन्दी उन क्षेत्रों में साहित्य की भाषा कैसे बन गयी? साथ ही व्यवहार में राजस्थानी और बिहारी भाषाओं के साहित्य को बहुत पहले से हिन्दी-साहित्य के अन्तर्गत क्यों माना जाता रहा है? इन प्रश्नों पर ग्रियर्सन, डॉ० धीरेन्द्र वर्मा, हजारी प्रसाद द्विवेदी, उदयनारायण तिवारी आदि ने एकदम विचार नहीं किया है। संभवतः वे ज्ञान-बुझ कर इन प्रश्नों का उत्तर देने से कतरा गये हैं।

डॉ० धीरेन्द्र वर्मा ने हिन्दी-साहित्य नामक ग्रन्थ के प्रथम खण्ड की प्रस्तावना में लिखा है, "हिन्दी-भाषा का क्षेत्र वर्तमान राजस्थान से बिहार तथा हिमाचल-प्रदेश और पूर्वी पंजाब से मध्य-प्रदेश तक का विस्तृत भू-भाग है। प्राशासनिक आधार पर इसमें पंजाब (पूर्वी भाग), हिमाचल प्रदेश, दिल्ली, राजस्थान, उत्तर-प्रदेश, मध्यप्रदेश और बिहार—आठ अलग-अलग इकाइयाँ हैं, परन्तु भाषा की दृष्टि से यह सम्पूर्ण क्षेत्र एक अविभाज्य इकाई है जिसकी जनसंख्या २२ करोड़ है। भाषा की इस इकाई को यदि हिन्दी-प्रदेश कहा जाय तो अनुचित न होगा।" वर्मा का यह मत कोई नया नहीं है। उन्होंने बहुत पहले इस समस्त हिन्दीभाषी प्रदेश को एक इकाई मानकर उसे सूबा हिन्द नाम देने की वकालत की थी। इससे यह पता चलता है कि वर्मा जी का व्यक्तित्व दुहरा है। उनका एक व्यक्तित्व तो भाषाविद का है और दूसरा राष्ट्रवादी भारतीय का। भाषाविद के रूप में वे अपने पूर्ववर्ती भाषाविदों का अनुसरण करते हुए केवल खड़ीबोली, ब्रजभाषा, बुन्देलखण्डी और अवधी को ही हिन्दी भाषा की बोलियाँ मानते हैं। किन्तु राष्ट्रवादी भारतीय के रूप में वे उस समस्त भू-भाग को हिन्दी-प्रदेश कहते हैं जिसे ग्रियर्सन ने आधुनिक देशी भाषाओं का भूभाग अथवा 'हिन्दुस्तान' कहा था। आश्चर्य की बात यह है कि वर्मा जी जैसे मनीषी व्यक्ति ने भाषा-शास्त्र की दृष्टि से इस द्विधा भाव को मिटाने का प्रयत्न क्यों नहीं किया?

प्रसन्नता की बात है कि विद्वानों का ध्यान अब हिन्दी की परम्परा को प्राचीनतर युगों तक ले जाने की ओर जा रहा है। डॉ० हरदेव बाहरी ने तो यहाँ तक कह दिया है कि "एक तरह से यह कहना ठीक होगा कि वैदिक भाषा ही प्राचीनतम हिन्दी है। इस भाषा के इतिहास का यह दुर्भाग्य है कि युग-युग में इसका नाम परिवर्तित होता रहा है। सन् ई० पूर्व की तमिल और आज की तमिल में नाम-भेद नहीं किया जाता, भले ही आधुनिक तमिल के पण्डित के लिए प्राचीन

तमिल वैसे ही कठिन और दुर्बोध हो, जैसी हिन्दी जाननेवाले के लिए सस्कृत। समूल परिवर्तन हो जाने पर भी अंग्रेजी अंग्रेजी ही है और जर्मन जर्मन। काल-भेद से हम उनके विभिन्न रूपों को प्राचीन अंग्रेजी, प्राचीन जर्मन, मध्यकालीन अंग्रेजी, मध्यकालीन जर्मन, आधुनिक अंग्रेजी और आधुनिक जर्मन कह देते हैं। किन्तु हिन्दी के अति प्राचीन रूप को वैदिक, प्राचीन रूप को सस्कृत, पूर्व मध्यकालीन को पालि, मध्यकालीन को प्राकृत, उत्तर मध्यकालीन को अपभ्रंश एवं आधुनिक रूप को हिन्दी कहते हैं” (हिन्दी-साहित्य, प्रथम खण्ड—संपादक धीरेन्द्र वर्मा, पृष्ठ १३३)। डॉ० बाहुरी का उपर्युक्त तर्क अकारण है; किन्तु उन्होंने भारतीय आर्य-भाषा की अंग्रेजी और जर्मन भाषा से जो तुलना की है वह हेतुभास मात्र है। भारतीय आर्य-भाषा का इतिहास कम से कम ५००० वर्ष का है, किन्तु अंग्रेजी और जर्मन भाषाओं का इतिहास अधिक से अधिक २००० वर्ष पुराना है। उनका यह कथन बिल्कुल सही है कि जिस तरह तमिल, अंग्रेजी और जर्मन के प्राचीनतम रूपों का नाम भी तमिल, अंग्रेजी या जर्मन ही है, उसी तरह हिन्दी के प्राचीनतम रूप का नाम भी हिन्दी ही होना चाहिए। किन्तु उनका यह कथन ठीक नहीं है कि प्राचीन भारतीय आर्य भाषा वैदिक सस्कृत और लौकिक सस्कृत तथा मध्यकालीन आर्य-भाषाएँ भी प्राचीन हिन्दी ही हैं। वस्तुतः जिस तरह यूरोप में यूनानी और लातीनी भाषाएँ आधुनिक यूरोपीय भाषाओं के रूप में बदली उसी तरह प्राचीन भास्तीय आर्य भाषा भी ५०० ई० के आसपास आ० भा० आ० भाषाओं के रूप में परिवर्तित हुई। यह परिवर्तन सीधे बोल-चाल की प्राकृतों से हुआ, साहित्यिक प्राकृत, या उसके परवर्ती रूप परिनिष्ठित अपभ्रंश से नहीं। ऐसा मान लेने पर आर्य-भाषा की माध्यमिकावस्था के केवल दो ही रूप मान्य होंगे—पालि और प्राकृत। अपभ्रंश नामक एक और भाषा की कल्पना करके उस माध्यमिकावस्था के काल को १००० ई० तक ले आने की कोई आवश्यकता नहीं है। हमारे मत का समर्थन प्राकृत के प्रसिद्ध विद्वान्, डॉ० बनारसीदास जैन के इस कथन से भी होता है, “वस्तुतः अपभ्रंश प्राकृत की अन्तिम दशा का नाम है। अतः हम हिन्दी को प्राकृत की सन्तान कह सकते हैं। प्रारम्भिक काल की हिन्दी-भाषा और साहित्य पर प्राकृत का गहरा प्रभाव है।” (डॉ० बनारसीदास जैन—‘प्राकृत साहित्य’ शीर्षक निबन्ध—धीरेन्द्र वर्मा और ब्रजेश्वर वर्मा द्वारा सम्पादित—हिन्दी-साहित्य, प्रथम खण्ड—पृष्ठ ३५५)।

#### निष्कर्ष

उपर्युक्त विवेचन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि पूर्वी पंजाब और राजस्थान से लेकर पूर्वी बिहार तक तथा हिमाचल प्रदेश, उत्तर-प्रदेश के उत्तरी पहाड़ी भाग और नेपाल के दक्षिणी भाग से लेकर मध्यप्रदेश के दक्षिणी छोर तक के उस विस्तृत भू-भाग में प्रचलित समस्त आधुनिक आर्य-परिवारी उपभाषाओं का सामूहिक नाम हिन्दी है जिसकी कोई न कोई उपभाषा वैदिक काल से ही समस्त आर्य-भारत के सांस्कृतिक और राष्ट्रीय उपयोग की भाषा रहती आयी है। इन वर्तमानकालीन उपभाषाओं का मूल रूप वे प्राकृत बोलियाँ थीं जो एक ही भाषा-वर्ग—मध्यदेशीया प्राकृत—की उपभाषायें थीं और जिनका साहित्यिक रूप, औरसेनी प्राकृत थी जिसके पाँच अन्य रूपान्तर—महाराष्ट्री, अजमेरी, मागधी, पेशाची और ब्राह्म—भी थे। इन पाँचों प्राकृतों में से ब्राह्म और पेशाची पर सम्भवतः मध्यदेश के बाहर की बोलियों की ध्वनियों का प्रभाव था, अन्यथा वे व्याकरण की दृष्टि से मूलतः औरसेनी प्राकृत ही थीं। मध्यदेश के उत्तर, पश्चिम, दक्षिण और पूर्व की प्राकृतों भी मध्यदेश में प्रभुत्व होती थीं, पर उनका कोई भी साहित्यिक रूप आज उपलब्ध नहीं है। उन्हीं

बहिरंग प्राकृतों से काश्मीरी, पंजाबी, लहदा, सिन्धी, महाराष्ट्री, उडिया, बंगला और असमिया भाषाओं का उद्भव हुआ। गुजराती भाषा का उद्भव मध्यदेशीया प्राकृत की ही दक्षिणी पश्चिमी बोली से हुआ और मध्यदेश से दूर पड़ जाने के कारण वह हिन्दी-भाषा-वर्ग से अलग हो गयी। इस तरह समूचे मध्यदेश की सामूहिक भाषा एक ही प्राकृत से उद्भूत होने के कारण एक है और उसका एक नाम है—हिन्दी। इसी कारण हजारों वर्षों से इन सभी बोलियों या उपभाषाओं से जो भी साहित्य लिखा जाता रहा है उसे भाषा, देशी भाषा, हिन्दवी, हिन्दी अथवा हिन्दुस्तानी का साहित्य कहा जाता रहा है। हेमचन्द्राचार्य ने उसे ही ग्राम्यापभ्रंश कहा था, तथा विद्यापति ने 'देसिल बजन', तुलसीदास और केशव ने 'भाषा' कवीर और जायसी ने 'भाखा', खुसरो तथा दक्खिनी हिन्दी के शायरों ने हिन्दवी और अंग्रेजों ने 'हिन्दुस्तानी' कहा था।

**हिन्दी-साहित्य का इतिहास—देशगत और कालगत सीमाएँ**

अब तक हिन्दी-भाषा के क्षेत्र और काल-विस्तार के सम्बन्ध में विचार किया गया है और हम इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि हिन्दी-भाषा की उद्भव-प्रक्रिया मध्यदेशीया (औरसेनी) प्राकृत की विभिन्न बोलियों से पाँचवीं शताब्दी के आस-पास प्रारम्भ हुई। किन्तु उसका स्पष्ट रूप कुछ शताब्दियों बाद निर्मित हुआ, जब कि उसमें थोड़ा-बहुत साहित्य भी लिखा जाने लगा। आठवीं शताब्दी से पुरानी हिन्दी की विविध बोलियों में कुछ न कुछ साहित्य मिलने लगता है। इस तरह हम हिन्दी-साहित्य के इतिहास का प्रारम्भिक काल ७०० ई० के आसपास मान सकते हैं।

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल तथा हिन्दी-साहित्य के अन्य इतिहासकारों ने सहजयानी-सिद्धों की रचनाओं तथा अनेक जैन-कवियों की देशी भाषा की कविताओं को अपभ्रंश-साहित्य कहकर उन्हें हिन्दी-साहित्य के इतिहास के अन्तर्गत विवेच्य नहीं माना, यद्यपि उन्होंने हिन्दी-साहित्य की परम्परा की खोज के लिए भूमिका रूप में उन रचनाओं का विवरण दिया है। किन्तु इसका परिणाम यह हुआ है कि उन्होंने हिन्दी-साहित्य के इतिहास का प्रारम्भ १००० ई० के आसपास मान लिया है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल तो पुरानी हिन्दी की उन रचनाओं को प्राकृताभास हिन्दी कहते भी हैं, पर इतना होने पर भी उन्होंने हिन्दी-साहित्य के इतिहास का प्रारम्भ उक्त रचनाओं के काल से नहीं माना है। इसका मूल कारण शुक्ल जी का ही नहीं, अधिकांश इतिहासकारों का यह भ्रम रहा है कि उपर्युक्त रचनाओं की भाषा हिन्दी से भिन्न अपभ्रंश भाषा है। पहले हम बार-बार यह कह आये हैं कि अपभ्रंश एक भ्रामक शब्द है जो वैयाकरणों द्वारा भिन्न अर्थ में प्रयुक्त हुआ था, किन्तु आधुनिक भाषाविदों ने उसे एक स्वतन्त्र भाषा मान लिया है। यह कितनी बड़ी धाधकी है कि एक ही भाषा के प्राचीन और अर्वाचीन रूपों को ही भिन्न भाषाएँ मानकर हिन्दी-भाषा और साहित्य के इतिहासकारों ने उस इतिहास के प्रारम्भ-काल को कई सौ वर्ष परवर्ती सिद्ध किया है। इन विद्वानों ने यूरोपीय भाषाओं और उनके साहित्य के इतिहास की ओर दृष्टि डाल कर यह देखने की कोशिश नहीं की कि वहाँ आधुनिक भाषाओं तथा उनके साहित्य के इतिहास का काल-निर्धारण किस आधार पर करते हैं। इनके साहित्य का प्रारम्भ छठी-सातवीं शताब्दी से ही हो गया था। अंग्रेजी भाषा की स्थिति और भाषाओं से कुछ भिन्न है। ऐसा प्रतीत होता है कि हिन्दी-साहित्य के इतिहासकारों ने अंग्रेजी भाषा और साहित्य के इतिहास को ही नमूना मान कर उसी ढंग पर अपने इतिहास-ग्रन्थों की रचना की है। पर वहाँ भी अब नयी मान्यता स्थिर हो चुकी है और अंग्रेजी-साहित्य का आरम्भ सातवीं शताब्दी से माना जाने लगा है।

### अंग्रेजी भाषा और साहित्य के इतिहास पर एक तुलनात्मक दृष्टि

अंग्रेजी भाषा और साहित्य के इतिहास के सम्बन्ध में भी इतिहासकारों में पर्याप्त मतभेद है। हिन्दीवालों की तरह उनके भी दो वर्ग हैं। एक वर्ग अंग्रेजी-साहित्य का प्रारम्भ सातवीं शताब्दी और अंग्रेजी भाषा का प्रारम्भ उसमें भी पहले मानता है और दूसरा वर्ग अंग्रेजी साहित्य का प्रारम्भ ११वीं शताब्दी और अंग्रेजी भाषा का प्रारम्भ उसमें कुछ शताब्दी पूर्व मानता है। इस पहले वर्ग के इतिहास के ढंग पर ही 'मिश्र-बन्धुओं' ने अपने इतिहास 'मिश्रबन्धु-विनोद' में अंग्रेजी साहित्य का उदाहरण देते हुए लिखा है कि यह मयोंग की ही बात है कि हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ भी उसी समय (७वीं शताब्दी) हुआ, जब कि अंग्रेजी साहित्य का। मिश्रबन्धु-विनोद का काल-विभाजन भी अंग्रेजी साहित्य के इतिहासकारी के प्रथम वर्ग के काल-विभाजन जैसा ही है। ग्रियर्सन ने भी उसी पद्धति का अनुकरण करके हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ काल ३०० ई० से माना है; किन्तु अंग्रेजी-भाषा के सम्बन्ध में भाषाविदों का यह स्पष्ट मत है कि उसका प्रारम्भ १०वीं शताब्दी के आसपास इंग्लैण्ड में नार्मन जाति की विजय के उपरान्त हुआ। वे अंग्रेजी की पूर्ववर्ती भाषा को 'ऐंग्लो-सैक्सन भाषा' नाम देते हैं और उसे अंग्रेजी से भिन्न भाषा मानते हैं। उनके अनुसार नार्मन विजय के उपरान्त ११वीं शताब्दी में फ्रेंच भाषा ने इंग्लैण्ड की तत्कालीन 'ऐंग्लो सैक्सन भाषा' को इतना अधिक प्रभावित किया कि एक नवीन भाषा उत्पन्न हो गयी। इस भाषा में फ्रेंच, लैटिन और ग्रीक शब्दों का अधिकाधिक प्रयोग होने लगा, भाषा अश्लिष्ट होने लगी, और उसमें जर्मन शब्द १० प्रतिशत ही रह गये। यही आधुनिक अंग्रेजी भाषा का प्रारम्भिक रूप था। प्रथम वर्ग के इतिहासकारों का कथन है कि केवल विदेशी भाषा के शब्दों का आधिक्य हो जाने के कारण ही कोई भाषा अपना मूल रूप नहीं खो सकती और इस कारण परिवर्तित भाषा को मूल भाषा से भिन्न नहीं माना जा सकता। इस तरह वे आधुनिक अंग्रेजी और उसके पूर्व की ऐंग्लो सैक्सन भाषा को एक ही भाषा मानते हैं, दो भिन्न भाषाएँ नहीं।

इस सम्बन्ध में अंग्रेजी-साहित्य के प्रसिद्ध इतिहास ग्रन्थ "ए हिस्ट्री ऑफ इंग्लिश लिटरेचर" के दो लेखकों—'एमिली लिगोईस' और 'लुईकजामिया'—में से प्रथम ने अपने इतिहास-ग्रन्थ के प्रारम्भ में ही लिखा है, कि "अभी हाल तक अंग्रेज जाति के लोग चार्ल्स को अंग्रेजी काव्य का पिता माना करते थे। वे अपने साहित्य का प्राचीनतम स्रोत १४वीं शताब्दी में खोजते थे, जबकि ब्रिटिश-भूमि पर 'ऐंग्लो-सैक्सन' और 'फ्रैंको नार्मन' साहित्य का सम्मिश्रण हो रहा था। किन्तु आज वे अपने साहित्य का मूल स्रोत और भी पीछे जाकर ७वीं शताब्दी में ढूँढते हैं। यह विचारधारा विकसित हो रही है कि इंग्लैण्ड में नार्मन आक्रमण के पहले भी एक वास्तविक राष्ट्रीय साहित्य सम्यक् रूप से विकसित हो चुका था। प्रारम्भ में तो वे लोग उस साहित्य को अंग्रेजी-साहित्य से अभिन्न मानने का आग्रह नहीं करते थे और उस पूर्ववर्ती भाषा को एक भिन्न भाषा मानकर उसे 'सैक्सन' अथवा 'ऐंग्लो-सैक्सन' नाम देते थे; किन्तु पिछले ६० वर्षों के भीतर 'सैक्सन' और 'ऐंग्लो-सैक्सन' शब्दों के अर्थ के सम्बन्ध में ही मतभेद उत्पन्न हो गया है, और यह कहा जाने लगा है कि एक ही नैरन्तर्य-युक्त भाषा की खण्ड इकाई को इन शब्दों ने दो खण्डों में विभक्त कर दिया है; इसी कारण आज के अनेक विद्वान उसे सैक्सन या 'ऐंग्लो-सैक्सन' साहित्य न कह कर प्राचीन या प्रारम्भिक अंग्रेजी-साहित्य कहते हैं।" भाषाविदों ने भी इस मत का समर्थन किया है। उन्होंने यह सिद्ध कर दिया है कि अंग्रेजी भाषा की प्रकृति मूलतः जर्मन भाषा की ही है। इंग्लैण्ड



की प्राचीनतम उपलब्ध पाण्डुलिपियों से भी यही सिद्ध होता है कि पुरानी जर्मन भाषा के व्याकरणिक ढाँचे में फ्रेच, लैटिन आदि विदेशी शब्दों का उत्तरोत्तर अधिक प्रयोग होने लगा था, किन्तु इस प्रयोग के कारण इस ढाँचे में जहाँ-तहाँ खिचाव या टूटन भले ही उत्पन्न हो गयी हो, उसका मूल रूप बहुत कुछ पूर्ववत् बना हुआ है। यद्यपि भाषा-वैज्ञानिक यह स्वीकार करते हैं कि अंग्रेजी भाषा में बराबर थोड़ा-बहुत परिवर्तन होता आया है किन्तु वे उन परिवर्तनों के बीच एक ही भाषा का अखण्ड रूप वर्तमान पाते हैं। इस तरह अंग्रेजी के सम्बन्ध में अब भाषाविद और साहित्य के इतिहासकार एकमत हो गये हैं कि ऐंग्लो-सैक्सन और अंग्रेजी भाषाओं तथा उनके साहित्य में कोई भिन्नता नहीं है।

किन्तु उपर्युक्त मान्यता राष्ट्रीयतावादी अंग्रेज भाषाविदों और इतिहासकारों की ही है। अंग्रेजी-साहित्य के जिस इतिहास का उल्लेख पहले किया गया है उसके दोनों लेखक फ्रांसीसी हैं और उनकी मूल पुस्तक फ्रेच भाषा में ही थी जिसका अंग्रेजी में अनुवाद किया गया है। उन दोनों में से प्रथम 'एमिली लिगोई' ने इतिहास के पहले भाग के प्रथम अध्याय में उपर्युक्त मान्यता का विरोध करते हुए लिखा है कि यह मान्यता ऐतिहासिक तथ्यों पर आधारित नहीं है और इसके मूल में राजनीतिक कारण वर्तमान हैं। उसके मतानुसार जर्मनी की बढ़ती हुई शक्ति को देखकर अंग्रेज-लेखकों ने अंग्रेजी भाषा को जर्मन भाषा से निकट सिद्ध करने के लिए जर्मन भाषा से प्रभावित 'ऐंग्लो-सैक्सन' भाषा को प्राचीन अंग्रेजी भाषा कहा है और उसी तरह जर्मन-लेखकों ने अंग्रेजी भाषा में 'शेक्सपियर' और 'मिल्टन' की महत्ता को देखकर उससे अपनी भाषा की निकटता स्थापित करने के लिए 'ऐंग्लो-सैक्सन' भाषा को अंग्रेजी भाषा के अन्तर्गत माना था। इस तरह १९वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध के बाद जर्मन और अंग्रेज-भाषाविदों ने 'ऐंग्लो-सैक्सन' शब्द के औचित्य में सन्देह प्रगट करना शुरू किया और ग्रेट-ब्रिटेन में प्रथम जर्मन आक्रमण के बाद से अब तक बोली जानेवाली भाषा की विकासमान धारा को एक भाषा—अंग्रेजी—और उसके समस्त साहित्य को अंग्रेजी-साहित्य माना। 'एमिली लिगोई' के इस कथन का उद्देश्य स्पष्ट है कि उसने भाषा को वैज्ञानिक-दृष्टि से नहीं, बल्कि राजनीतिक दृष्टि से ऐंग्लो-सैक्सन और अंग्रेजी को दो भिन्न भाषाओं मानने का आग्रह किया है। फ्रांसीसी होने के कारण उसके मन में जर्मनप्रभावित ऐंग्लो-सैक्सन भाषा के लिए विरोध की भावना और जर्मन-विजय के उपरान्त फ्रेच भाषा से प्रभावित आधुनिक अंग्रेजी भाषा के प्रति पक्षपात की भावना है। इसीलिए यह ऐंग्लो-सैक्सन को अंग्रेजी से अलग रखना चाहता है।

इतना होने पर भी उक्त इतिहास में ऐंग्लो-सैक्सन साहित्य का विस्तार से विवेचन किया गया है। 'एमिली लिगोई' ने अंग्रेजी-साहित्य-इतिहास का उद्भव-काल ६५० ई० से १३५० ई० माना है और उसके अन्तर्गत ६५० ई० से १०६६ ई० तक के काल को ऐंग्लो-सैक्सन साहित्य का काल कहा है। क्या यह आश्चर्य की बात नहीं है कि हिन्दी-साहित्य के अधिकांश इतिहासकारों ने भी ठीक यही रास्ता अपनाया है? वे भी हिन्दी और अपभ्रंश को दो भिन्न भाषाएँ मानते हैं और फिर भी अपभ्रंश साहित्य के इतिहास को हिन्दी-साहित्य के इतिहास में सम्मिलित करते हैं। किन्तु यदि उन्हें अंग्रेजी साहित्य के उपर्युक्त इतिहास का अनुकरण ही करना था तो इस तथ्य का भी अनुकरण करना चाहिए था कि जिस तरह 'एमिली लिगोई' ने ऐंग्लो-सैक्सन भाषा के इतिहास को ध्यान में रखते हुए, ६५० ई० से अंग्रेजी भाषा के साहित्य का प्रारम्भ माना है, उसी तरह वे भी हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ अपभ्रंश साहित्य को ध्यान में रखकर ६५० ई० या ७०० ई० से मानते।

अंग्रेजी साहित्य के इतिहासकारों ने तो 'एंग्लो-सैक्सन भाषा के साहित्य' को अंग्रेजी भाषा का साहित्य मान लिया है, किन्तु हिन्दी के इतिहासकार १०वीं शताब्दी के ठीक पूर्व की मध्यदेशीया (शौरसेनी) बोलियों के उपलब्ध साहित्य को, जिसे अपभ्रंश और अवहट्ट साहित्य कहा जाता है, हिन्दी-साहित्य के अन्तर्गत नहीं माना। अंग्रेज भाषाविदों और इतिहासकारों ने राष्ट्रीय भावना से प्रेरित होकर इंग्लैण्ड की भाषा और साहित्य का अध्ययन और विश्लेषण किया, किन्तु हिन्दी के भाषाविद और साहित्य के इतिहासकार भाषाशास्त्र की दुहाई देकर राष्ट्रीय भावना के विपरीत निर्णय करते हैं और ७वीं शताब्दी से अब तक प्रवहमान हिन्दी की अखण्ड धारा को अपभ्रंश शब्द द्वारा दो भागों में विभाजित कर देते हैं।

भाषा और साहित्य के इतिहास के निर्माण में राष्ट्रीय भावना का कितना अधिक महत्व है, यह उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट हो गया होगा। अंग्रेज जाति में अपनी भाषा की अखण्डता और एकता के सम्बन्ध में जो सचेत जागरूकता है वह भारतीयों, विशेष रूप से हिन्दी के भाषाविदों और इतिहासकारों, के लिए अनुकरण की वस्तु है। हमारे भाषाविदों ने अपभ्रंश की स्वतन्त्र स्थिति मानकर हिन्दी-भाषा का प्रारम्भ तो १००० ई० के आसपास माना है, साथ ही अनेक अपभ्रंशों की कल्पना करके हिन्दी की उप-भाषाओं को कई अपभ्रंशों से उद्भूत मानकर उसे चार स्वतन्त्र भाषा-वर्गों—राजस्थानी, पश्चिमी हिन्दी, पूर्वी हिन्दी और बिहारी—में बांट दिया। इसका परिणाम यह हुआ कि राष्ट्रीय भावना से रहित हिन्दी-विरोधियों को यह कहने का अवसर मिला कि केवल पश्चिमी हिन्दी ही-हिन्दी है और उसमें भी आधुनिक युग की खड़ी बोली का रूप ही साहित्यिक हिन्दी है। इस तरह वे हिन्दी के क्षेत्र और कालावधि को बहुत सीमित कर भारतीय आर्य-भाषा और साहित्य की अखण्डता और व्यापकता पर आघात करते हैं।

अंग्रेजी भाषा का प्राचीन साहित्य भी उसकी विभिन्न बोलियों का ही साहित्य है। ११वीं शताब्दी से १४वीं शताब्दी के बीच इंग्लैण्ड में ४ जनपदीय बोलियों में साहित्य लिखा गया,—उत्तरी, दक्षिणी, पूर्वी मध्यदेशीया, पश्चिमी मध्यदेशीया। इंग्लैण्ड की इन चार प्रमुख उप-भाषाओं के अतिरिक्त उस काल में 'स्काटलैण्ड' और 'वेल्स' की जनपदीय भाषाओं में भी साहित्य लिखा जाता था। ये सभी भाषाएँ रूपगत भिन्नता रखते हुए भी मूलतः एक ही भाषा का रूपान्तर मात्र थी। इन भाषाओं को भिन्नजातीय भाषाओं से उद्भूत सिद्ध करने का प्रयास वहाँ के भाषाविदों ने नहीं किया। यद्यपि यह सत्य है कि आधुनिक साहित्यिक अंग्रेजी भाषा पूर्वोत्तरमध्यदेशीया अंग्रेजी भाषा के व्याकरणिक ढाँचे पर ही निर्मित हुई है और उसका आधुनिकतम रूप तो १८वीं शताब्दी में निर्मित हुआ; किन्तु इसी कारण 'स्काटिश', 'आयरिश', 'वेल्स' आदि भाषाओं और उत्तरी इंग्लैण्ड, दक्षिणी इंग्लैण्ड और पश्चिमी इंग्लैण्ड की बोलियों के प्राचीन साहित्य को अंग्रेजी साहित्य से अलग नहीं किया जाता, उन सबको अंग्रेजी भाषा का ही साहित्य माना जाता है। वस्तुतः उन सब भाषा और बोलियों का सामूहिक नाम अंग्रेजी भाषा है। जार्ज प्रियर्सन खड़ीबोली हिन्दी की साहित्यिक भाषा को ऐसी कृत्रिम भाषा मानते हैं जिसे किसी क्षेत्र की जनता नहीं बोलती। यदि उनका यह कथन सत्य है तो यह बात आधुनिक अंग्रेजी भाषा पर भी लागू होती है। किन्तु सत्य यह है कि न तो साहित्यिक खड़ी बोली हिन्दी ही कृत्रिम भाषा है और न आधुनिक अंग्रेजी भाषा ही। दोनों साहित्यिक भाषाओं के व्याकरणिक ढाँचे की जहाँ क्षेत्र-विशेष की बोलियों में वर्तमान हैं। किन्तु क्षेत्र-विशेष की बोली पर आधारित होते हुए भी ये दोनों साहित्यिक भाषाएँ उस विस्तृत भू-भाग की समस्त बोलियों या



उप-भाषाओं का प्रतिनिधित्व करती हैं, जिनका सामूहिक नाम हिन्दी अथवा अंग्रेजी है। अतः जिस तरह ऐंग्लो-सैक्सन भाषा अर्थात् प्राचीन अंग्रेजी भाषा प्राचीन और अर्वाचीन 'आयरिश', 'स्काटिश' और 'वेल्स' भाषाओं तथा इंग्लैण्ड की विभिन्न जनपदीय बोलियों में लिखा गया समस्त साहित्य अंग्रेजी साहित्य है उसी तरह ७वीं शताब्दी के बाद तथाकथित अपभ्रंश भाषा में लिखा गया वह साहित्य, जो वस्तुतः प्राचीन हिन्दी का ही साहित्य है, हिन्दी-साहित्य के इतिहास में ग्राह्य है। साथ ही राजस्थान से लेकर मगध और मिथिला तक की समस्त जनपदीय बोलियों का प्राचीन और अर्वाचीन साहित्य भी हिन्दी-साहित्य के इतिहास में विवेचनीय है। राष्ट्र-प्रेम और राष्ट्रीय एकता की भावना को बद्धमूल और दृढ़ बनाने की दृष्टि से भी ऐसा करना आवश्यक है।

अब तक के समस्त विवेचन का निष्कर्ष यह है कि हिन्दी-साहित्य के इतिहासकारों ने हिन्दी-साहित्य का जो प्रारम्भ काल सन् १००० ई० के आसपास निर्धारित किया है वह किसी भी तर्क से उचित नहीं है। वस्तुतः हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ ७०० ई० के आसपास से मानना चाहिए, क्योंकि पुरानी हिन्दी का वह साहित्य, जिसे अपभ्रंश या अवहट्ट कहकर अलग कर दिया जाता रहा है, उसी समय से लिखा जाने लगा था। उसी तरह हिन्दी-भाषा की उपभाषाओं के अन्तर्गत राजस्थान और बिहार की बोलियों को भी सम्मिलित किया जाना चाहिए जिन्हे भाषा-वैज्ञानिकों ने हिन्दी से भिन्न, राजस्थानी और बिहारी नामक स्वतन्त्र भाषाएँ सिद्ध किया था। फलतः केवल परम्परागत मान्यता के आधार पर ही नहीं, भाषा-विज्ञान के साक्ष्य के आधार पर भी उन बोलियों के प्राचीन और आधुनिक साहित्य को हिन्दी-साहित्य के इतिहास में सम्मिलित करना चाहिए।

(पृष्ठ २०८ का शेष)

आलोच्य काल के कुछ अन्य कवि और उनकी कृतियाँ इस प्रकार हैं—

मुनि केसर कृत 'मलयगिरि चौपई' (१७७६), पुष्पविलास का 'मानतुंग मानवती रास' (१७८०), ज्ञानविजय का 'मलयगिरिचरित्र' (हिन्दी गुजराती, १७८१), अमृतविजय के शिष्य रगविजय का 'सर्वेश्वर पार्श्वनाथ पंच कल्याण गर्भित प्रतिष्ठा कल्प' (१७७६), प्रीतिविजय के शिष्य श्री गजविजय रचित 'जयसेन कुमार चौपई' (हिन्दी), जितेन्द्रसागर कृत 'चिन्तामणि पार्श्वनाथ स्तुति एवं ऋषभ स्तवन' आदि; भीमसूरि के शिष्य तिलकसूरि कृत 'बुद्धिसेन चौपई' (१७८४), उदयसमुद्र रचित 'रसलहरी' (कुलध्वज-केवली चरित्र, स० १७८६, उदयपुर), श्री ज्ञानरत्न के शिष्य हंसरत्न कृत 'चौबीसी' तथा 'शिक्षा शत दोषका', मुनि जयराजजी के शिष्य त्रिलोकसिंह की 'धर्मदत्त धर्मवती चौपई' (खमात, स० १७८८, हिन्दी), श्री अमर कवि रचित 'सुप्रतिष्ठा चौपई' (१७८४) तथा 'सुदर्शन चौपई' (१७८८, हिन्दी), सिद्धिवर्द्धन के शिष्य गुणविलास द्वारा रचित 'चौबीसी' (जेसलमेर, १८७६ हिन्दी), भावप्रभसूरि के शिष्य पुष्परत्न का 'श्री न्यायसागर निर्वाण रास' (१७८७), कवि महिभावर्द्धन कृत 'धनदत्तरास' (१७८६) आदि।

## रस की सुखदुःखात्मकता : करुण आदि रसों का आस्वाद

डॉ० सत्यदेव चौधरी

[ १ ]

‘सहृदय व्यक्ति शृंगार, हास्य आदि रसों द्वारा तो आस्वाद प्राप्त करता ही है, साथ ही उसे करुण, भयानक आदि रसों द्वारा भी आस्वाद की प्राप्ति होती है’—यह कथन अपने आपमें व्यावहारिक और तात्त्विक दृष्टि से विरोधात्मक और भ्रान्त प्रतीत होता है, अतः संस्कृत के कतिपय काव्याचार्यों ने रस को ‘सुख-दुःखात्मक’ कहा है। इनमें से नाट्यदर्पण के कर्ता रामचन्द्र-गुणचन्द्र का नाम विशेष रूप से लिया जाता है, क्योंकि उन्होंने इस विषय पर सर्वाधिक सामग्री प्रस्तुत की है। इस सम्बन्ध में उनका सिद्धान्त-कथन है—सुखदुःखात्मको रसः (३।७)। इस कथन को स्पष्ट करते हुए इन दोनों ग्रन्थकारों का अभिमत है कि जहाँ शृंगार, हास्य, वीर, अद्भुत और शान्त ये पाँच रस सुखात्मक हैं, वहाँ करुण, रौद्र, बीभत्स और भयानक ये चार रस दुःखात्मक हैं।<sup>१</sup> प्रथम वर्ग के रस तो निर्विवाद रूप से सुखात्मक हैं ही, किन्तु द्वितीय वर्ग के रसों को भी यदि सुखात्मक मान लिया जाता है तो इसी पर रामचन्द्र-गुणचन्द्र को आपत्ति है। इस सम्बन्ध में उन्होंने निम्नोक्त चार तर्क उपस्थित किये हैं—

१. उनका पहला तर्क यह है कि भयानक आदि रस सहृदयों को किसी अवर्णनीय क्लेश-दशा तक पहुँचा देते हैं। इनसे सामाजिक उद्वेग प्राप्त करते हैं। सुखास्वाद से भी भला कहीं कोई उद्विग्न होता है ?<sup>२</sup> सीता का हरण, द्रौपदी के वस्त्रो तथा केशों का कर्षण, हरिश्चन्द्र की चाण्डाल के यहाँ दासता, रोहिताश्व की मृत्यु, आदि घटनाओं के अभिनय को देखकर कौन ऐसा सहृदय है जो सुखास्वाद प्राप्त करता हो ?<sup>३</sup>

२. दूसरा तर्क यह है कि काव्य-नाटक में लौकिक आचार-व्यवहार का चित्रण यथार्थ रूप में ही किया जाता है। कविजून सासारिक सुखों का वर्णन सुख-रूप में करते हैं और दुखों का वर्णन दुःख-रूप में। विरही राम-सीता आदि अनुकार्यों की करुण-दशाएँ निस्सन्देह दुःखात्मक होती हैं, अतः यदि उनके काव्य-नाटकगत अनुकरण को सुखात्मक माना जाय तो वह अनुकरण वास्तविक न होगा, क्योंकि वह लौकिक वस्तुस्थिति से विपरीत ही रहेगा।<sup>४</sup>

<sup>१</sup> हिन्दी-नाट्यदर्पण, पृष्ठ ६० ।

<sup>२</sup> भयानको बीभत्सः करुणो रौद्रो रसास्वादवताम् अनाख्येयां कामपि क्लेशदशामुपनयति । अतएव भयानकादिभिः उद्विजते समाजः । न नाम सुखाऽऽस्वादाद् उद्वेगो घटते ।

—वही, पृष्ठ २६१ ।

<sup>३</sup> वही, पृष्ठ २६१-६२ ।

<sup>४</sup> (क) कवयस्तु सुखदुःखात्मकसंसारानुस्यूयेण रामादिचरितं निबध्नन्तः सुखदुःखात्मक-रसानुबिद्धमेव ग्रन्थन्ति ।

(ख) तथाऽनुकार्यगताश्च करुणादयः परिदेवतानुकार्यत्वात् तावद्दुःखात्मकाः एव । यदि चाऽनुकरणं सुखात्मनः स्युः न सम्यग् अनुकरणं स्यात् । विपरीतत्वेन भासनाद् इति । —वही, पृष्ठ २६१-६२ ।

३. रस को सुखात्मक माननेवालों की ओर से यह कहा जा सकता है कि जैसे लोक में विरही एवं शोकाकुल जनो के सम्मुख कारुणिक प्रसंगों का वर्णन अथवा अभिनय करने से उन्हें सुख-सान्त्वना मिलती है, इसी प्रकार काव्य-नाटकगत करुण, भयानक आदि रस भी सुखात्मक ही हैं, दुःखात्मक नहीं। किन्तु रामचन्द्र-गुणचन्द्र का कथन है कि वस्तुतः ऐसे प्रसंगों में भी दुःखी जनो को जो सुखास्वाद मिलता प्रतीत होता है, मूलतः वह भी दुःखास्वाद ही है, क्योंकि यदि वही व्यक्ति दुःखपूर्ण वार्ताओं से सुख-भ्रमा अनुभव प्रतीत करता है, तो प्रमोदपूर्ण वार्ताओं से (इतर जनो के समान) सुख का अनुभव न कर विकलित ही होता है। अतः वादियों का उक्त महानुभूति-मूलक तर्क मनस्तोषक एवं मान्य नहीं है। वस्तुतः करुण आदि रस दुःखात्मक की ही हैं।<sup>१</sup>

४ यद्यपि भयानक, करुण आदि रस दुःखात्मक ही हैं फिर भी यदि इनसे सहृदय परम आनन्द को प्राप्त करते हैं, तो केवल-मात्र कवि एवं नट की कुशलता से चमत्कृत होकर ही हैं।<sup>२</sup>

इस अन्तिम कथन से ग्रन्थकारों का द्वाित्व यह है कि कवि के व्यवस्थित एवं मार्मिक निरूपण को पढ़कर अथवा नट के सुन्दर एवं मार्मिक हृदयहारी अभिनय को देखकर हमें जो आस्वाद प्राप्त होता है, उसकी लोलुपता ही सहृदय को करुण, भयानक आदि रसों से युक्त भी काव्य-नाटको से आनन्द प्राप्त कराती है, तथा उन्हें बारबार पढ़ने-देखने की ओर प्रवृत्त कराती है, अन्यथा ये रस तो दुःखात्मक ही होते हैं। एक उदाहरण द्वारा अपने कथन की पुष्टि करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि जिस प्रकार लोक में वीर पुरुष अपने उस प्राणघातक शत्रु को भी देखकर आश्चर्यचकित से रह जाते हैं जो प्रहार करने में अत्यन्त निपुण होता है, उसी प्रकार प्रेक्षक भी कवि अथवा नट के कौशल द्वारा चमत्कृत हो जाते हैं।

[ २ ]

उक्त तर्कों में से प्रथम तर्क मन के उद्वेग को लक्ष्य में रखकर प्रस्तुत किया गया है, और द्वितीय तर्क लौकिक व्यवहार और काव्य-रचना की पारस्परिक अन्विति को। तृतीय तर्क लौकिक महानुभूति एवं सान्त्वना से सम्बद्ध है, और चतुर्थ तर्क काव्यत्व एवं अभिनय-जन्य बाह्य चमत्कार से। यदि गम्भीरतापूर्वक विचार करे तो इन चारों तर्कों के मूल में एक ही भ्रान्त धारणा सन्निहित है कि लौकिक व्यवहार और कवि-कृति में कोई अन्तर नहीं है, यही कारण है कि पहले तर्क में सहृदय को भी भयानक, करुण आदि रसों द्वारा वैसा ही उद्विग्न एवं विकलित समझ लिया गया है जैसा कि सामान्य व्यवहार में भयभीत अथवा करुणाग्रस्त व्यक्ति को। किन्तु वस्तुतः लौकिक रति, शोक आदि भावों में तथा काव्यगत इन भावों में सदा अन्तर रहता है। लौकिक भाव एक देश, काल एवं व्यक्ति तक सीमित रहते हैं और काव्यगत भाव प्रत्येक प्रकार की सीमा से नितान्त विमुक्त होते हैं।

<sup>१</sup> येऽपीष्टादिविनाशदुःखवतां करुणे वर्ण्यमानेऽभिनीयमाने वा सुखास्वादः सोऽपि परमार्थतो दुःखास्वाद एव। दुःखी हि दुःखवार्त्तया सुखमभिमन्यते। प्रमोदवार्त्तया तु ताम्यति इति करुणादयो दुःखात्मन एव इति। —वही, पृष्ठ २६३।

<sup>२</sup> यत् पुनरेभिरपि चमत्कारो दृश्यते स रसास्वादविरामे सति यथाऽवस्थितवस्तुप्रदर्शकेन कविनटशक्तिकौशलेन। अनेनैव च सर्वांगाऽऽह्लादकेन कविनटशक्तिजन्मना चमत्कारेण विप्रलब्धाः परमानन्दरूपतां दुःखात्मकेष्वपि करुणादिषु सुमेधसः प्रतिजानते। —वही, पृष्ठ २६१।

<sup>३</sup> विस्मयन्ते हि शिरश्छेदकारिणापि प्रहारकुशलेन वैरिणा शौण्डीरमानिनः। —वही, पृष्ठ २६१।

इसी प्रकार दूसरे तर्क में भी उक्त धारणा के बल पर लौकिक घटनाओं और काव्य-नाट घटनाओं को एक-समान समझ लिया गया है। वस्तुतः दोनों में बहुविध एवं बहुहेतुक अन्तर रहता है। इनमें से एक अन्तर तो यह है कि काव्य में लौकिक घटनाओं के असमान केवल यथार्थ का चित्रण न होकर यथार्थ के साथ कल्पना-तत्त्व का सम्मिश्रण अनिवार्यतः रहता है। अतः 'लोक और काव्य की पारस्परिक अनुकूलता' को आधार मानकर अनुकार्य के ही अनुरूप सहृदय के सुखदुःख का निर्णय करना मूलतः भ्रमपूर्ण है।

अब तीसरे तर्क को ले। उधर लोक में पुत्र-विच्छेद-विह्वला माता के शोक में और इधर ऐसी माता को रगमच पर देखकर अथवा इसके चरित्र को काव्य में पढ़कर शोक-विह्वल सहृदय के शोक में निस्सन्देह अन्तर है। उधर सान्त्वना से दुःख का हल्का होना, इसका कुछ क्षणों के लिए लुप्त हो जाना अथवा इसका बढ़ जाना आदि सभी स्थितियाँ सम्भव हैं, किन्तु इधर शोक स्थायी-भाव से उद्भिन्न अथवा आकुल (यदि इस स्थिति को यह 'नाम दे तो) सहृदय के लिए प्रथम तो सान्त्वना-प्रदान का प्रश्न की ही उपस्थिति नहीं होता, क्योंकि काव्य-नाटकगत घटनाओं से इतर घटनाओं के साथ उसका कोई सम्बन्ध ही नहीं, और यदि उसके सम्मुख ऐसी घटनाएँ लायी भी जाती हैं, तो उस समय वह सहृदय न होकर सासारिक व्यक्ति-मात्र रह जाता है।

चतुर्थ तर्क में सत्यता अवश्य है, पर एकांगी। कवि के रचना-कौशल से और विशेषतः नट के अभिनय-कौशल से, उत्पन्न चमत्कार निस्सन्देह सहृदय को अभिभूत कर देता है। इस कथन की पुष्टि में एक प्रत्युदाहरण लीजिए कि किस प्रकार एक अत्यन्त करणोत्पादक एवं हृदयविदारक दृश्य भी एक अनाड़ी नट के असफल प्रदर्शन द्वारा 'करण' के स्थान पर 'हास्य' का रूप धारण कर लेता है। अस्तु! कवि और नट की कुशलता से उत्पन्न चमत्कार से तो किसी भी स्थिति में इनकार नहीं किया जा सकता, किन्तु यह चमत्कार पूर्ववर्ती प्रभाव का उद्दीपक कारण होता है, उसका उत्पादक कारण नहीं होता। उदाहरणार्थ, शृंगार रस में वह सहृदय के रतिभाव को उद्दीप्त करता है, और करण रस में उसके शोक भाव को। इसके अतिरिक्त उक्त कौशल-जन्य चमत्कार कवि अथवा नट की प्रतिभा के प्रति प्रेक्षक के हृदय में आश्चर्य, आदर आदि भाव भी उत्पन्न करता है। किन्तु (जैसा कि रामचन्द्र-गुणचन्द्र का मन्तव्य है) इन्हीं आश्चर्य, आदर आदि भावों को करण, मयानक आदि रसों में सुख-प्रगति का कारण नहीं मानना चाहिए। यह भाव लौकिक होते हैं, अतः इनसे लौकिक आह्लाद ही उत्पन्न हो सकता है, काव्यगत रस—सुखात्मक रस—उत्पन्न नहीं हो सकता।

[ ३ ]

रसों को सुखात्मक स्वीकार करनेवाले प्रथम आचार्य रामचन्द्र-गुणचन्द्र नहीं हैं। इनसे पूर्व भी कुछ इस प्रकार के स्पष्ट कथन मिल जाते हैं—

(क) येन त्वभ्यधायि सुखदुःखजननशक्तियुक्ता विषयसामग्री बाह्यैव सुखदुःखस्वभावो रसः।

—(अज्ञात आचार्य), अभिनवभारती, भाग १, पृष्ठ २७८।

(ख) रसस्य सुखदुःखात्मकतया तदुभयलक्षणत्वेन उपपद्यते, अतएव तदुभयजनकत्वम्।

—रसकलिका (रुद्रभट्ट) 'नम्बर ऑफ रसाज्', पृष्ठ १५५।

(ग) रसा हि सुखदुःखरूपाः।

—शृ० प्र० द्वितीय भाग, पृष्ठ ३६६।

किन्तु इन कथनों से यद्यपि यह स्पष्टतः प्रतीत नहीं होता कि उक्त आचार्य सभी रसों को सुखात्मक और दुःखात्मक स्वीकार करते थे अथवा कुछ को सुखात्मक और कुछ को दुःखात्मक, किन्तु

फिर भी सम्भावना यही है कि वे भी रामचन्द्र-गुणचन्द्र के समान शृंगार, हास्य आदि को सुखात्मक मानते होंगे और भयानक, कर्षण आदि को दुःखात्मक । इन कथनों के अतिरिक्त आचार्य वामन ने किसी आचार्य के नाम पर ऐसा कथन भी उद्धृत किया है जिसमें यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि वह स्वयं अथवा सम्भवतः कुछ अन्य आचार्य भी कर्षण रस में सुख और दुःख दोनों का मिश्रण मानते होंगे—

कर्षणप्रेक्षणीयेषु सम्मलवः सुखदुःखयोः ।

यथाऽनुभवतः सिद्धस्तद्वैवर्ज्यः प्रसादयोः ॥ का० सू० वृ० ३।१।६ ।

अर्थात् जिस प्रकार कर्षण रस के नाटको में सुख और दुःख का मिश्रण सहृदय जनों के अनुभव द्वारा सिद्ध है, उसी प्रकार ओज और प्रमाद का मिश्रण भी उनके अनुभव द्वारा सिद्ध है । सुख पहले होता है अथवा दुःख पहले, इस ओर इस श्लोक में कोई संकेत नहीं है, किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि उन्हें कर्षण रस में दुःख की स्थिति पूर्व, मान्य होगी और सुख की बाद में । कुछ इसी प्रकार की धारणा की व्याख्या मधुसूदन ने सम्भवतः सर्वप्रथम 'मौलिक' रूप से प्रस्तुत की है । उनके कथन का अभिप्राय यह है कि सभी रसों से निस्सन्देह सुख का अनुभव होता है, परन्तु यह अनुभव सब रसों में तुल्य रूप से नहीं होता । इसका कारण यह है कि सत्त्वगुण की प्रधानता ही सुख का हेतु है, किन्तु ऐसा कभी नहीं होता कि किसी रस में रजोगुण और तमोगुण किसी न किसी अंश तक अवश्य विद्यमान नहीं रहते हैं ।<sup>६</sup> ये किस रस में कितनी मात्रा में विद्यमान रहते हैं, यद्यपि इसका निर्णय कर सकना कठिन है तथापि वे रहते अवश्य हैं । अतः उनके मिश्रण के तारतम्य के अनुसार सब रसों में सुख के साथ दुःख का मिश्रण भी समझना चाहिए । अस्तु ।

[ ४ ]

इस प्रकार हमारे सम्मुख निम्नोक्त चार विकल्प उपस्थित होते हैं —

- (क) सभी रस सुखात्मक हैं,
- (ख) सभी रस सुखदुःखात्मक हैं,
- (ग) शृंगार, हास्य आदि रस सुखात्मक हैं, किन्तु कर्षण, भयानक आदि रस दुःखात्मक हैं,
- (घ) शृंगार आदि रस तो सुखात्मक हैं, किन्तु कर्षण, भयानक आदि रस सुखदुःखात्मक हैं ।

इन विकल्पों में से रामचन्द्र-गुणचन्द्र यद्यपि स्पष्टतः तीसरे विकल्प को स्वीकार करते हुए कर्षण आदि को दुःखात्मक स्वीकार करते हैं, तथापि वे इन्हें अन्ततः सुखात्मक भी स्वीकार करते होंगे । कुछ इस प्रकार का स्पष्ट संकेत उन्होंने स्वयं भी दिया है—

पानकमाधुर्यमिव च तीक्ष्णाऽऽस्वादेन दुःखाऽऽस्वादेन सुतरां सुखानि स्वदन्ते इव इति ।

—हि० ना० ६०, पृष्ठ २६१ ।

अर्थात् जिस प्रकार पानक (खट्टे, मीठे, तीखे पेय) की मिठास दुःखास्वादजनक तीक्ष्ण पदार्थ के मिश्रण से और भी अधिक सुखास्वाद प्रदान करती है, उसी प्रकार कर्षण आदि रसों में भी दुःख का मिश्रण सुखास्वाद प्रदान करता है । वस्तुतः देखा जाय तो पानक पदार्थ और कर्षण रस में स्थापित यह उपमान-उपमेय-सम्बन्ध यथावत् एव सुघटित प्रतीत नहीं होता, क्योंकि पानक में माधुर्य और तीक्ष्णता के मिश्रण में भले ही पूर्वापर-सम्बन्ध हो, किन्तु उसके आस्वाद में पूर्वापर-सम्बन्ध

<sup>६</sup> सत्त्वगुणस्य सुखरूपत्वात् सर्वेषां भावानां सुखरूपत्वेऽपि रजस्तमोशमिश्रणात् तारतम्यमव-  
गन्तव्यम् । अतो न सर्वेषु रसेषु तुल्यसुखाऽनुभवः । —नम्बर आफ रसाज पृष्ठ १५६ ।

नहीं रहता, किन्तु करुण रस के शोक (लौकिक दुःख) और इस रस के आस्वाद (सुख) में निःसन्देह पूर्वापर-सम्बन्ध बना रहता है। यद्यपि यह अलग बात है कि इनमें काल का अन्तर इतना त्वरित एवं क्षिप्र होता है कि यह कहने नहीं बनता कि इस दुःख और सुख में कोई काल-सम्बन्धी अन्तर है भी। अस्तु! जो हो, रामचन्द्र-गुणचन्द्र का यह उद्धरण यह मानने के लिए पर्याप्त है कि वह उक्त विकल्पों में से तीसरे विकल्प को स्वीकार न कर चौथे विकल्प को स्वीकार करते होंगे कि भयानक, करुण आदि रस केवल दुःखात्मक न होकर सुखदुःखात्मक हैं। यदि वे भयानक, करुण आदि को नितान्त दुःखात्मक स्वीकार करते हैं तो उनकी यह धारणा काव्यशास्त्र और मनोविज्ञान के तो प्रतिकूल है ही, व्यवहार के भी सर्वथा प्रतिकूल होने के कारण सर्वथा अमान्य है। इस दृष्टि से विश्वनाथ का केवल एक यही तर्क इसे अमान्य ठहराने के लिए पर्याप्त है कि करुण आदि रस इसलिए सुखात्मक हैं कि सहृदय जन इसे देखने के लिए मदा उन्मुख अर्थात् लालायित रहते हैं—

करुणादावपि रसे जायते यत्पुं सुखम् ।

सचेतसामनुभवः प्रमाणं तत्र केवलम् ।

किं च तेषु यदा दुःखं न कोऽपि स्यात्तदुन्मुखः ॥ —सा० ६० ३१४, ५ ।

रामचन्द्र-गुणचन्द्र का कोई सुविज्ञ पाठक उनके सम्पूर्ण ग्रन्थ के अवलोकन के उपरान्त यह मानने को कदापि उद्यत न होगा कि उन जैसे तत्त्ववेत्ता और चिन्तक आचार्य करुण आदि को केवल दुःखात्मक ही मानते होंगे। वे इसे दुःखात्मक मानते अवश्य होंगे; किन्तु पूर्व स्थिति में, और अन्ततः वे इन्हे सुखात्मक ही मानते होंगे।

[ ५ ]

उपर्युक्त मान्यता की व्याख्या कई रूपों में तथा कई दृष्टियों से की जा सकती है :—

१ शृंगार, करुण आदि सभी प्रकार के रसों में रति, शोक आदि सभी स्थायीभाव जब तक विभावादि के सयोग द्वारा रसरूप में परिणत अथवा अभिव्यक्त नहीं होते, तब तक उनसे लौकिक सुख अथवा दुःख का ही अनुभव होता है। उदाहरणार्थ, यदि किसी प्रेक्षक को शृंगार रस के नाटक में अपनी प्रेयसी की, अथवा करुण रस के नाटक में अपने मृत पुत्र की स्मृति हो जाती है तो उसका रति अथवा शोक भाव उसे लौकिक सुख तथा दुःख की अनुभूति कराएगा। वह प्रेक्षक नाट्य-गृह में बैठा हुआ भी तत्क्षण के लिए सहृदय न होकर सासारिक व्यक्ति ही होता है। किन्तु जिस क्षण वही व्यक्ति निजत्व की भावना से ऊपर उठ जाता है, वही क्षण रस-दशा का है। उसी क्षण रति-जन्य सासारिक सुख अथवा शोकजन्य सासारिक दुःख इस दशा की पूर्वस्थिति बन जाते हैं और रस-दशा अन्तिम स्थिति बन जाती है।

२ काव्यशास्त्रीय आधार पर लौकिक कारण, कार्य एवं सहकारिकारण काव्य में इसीलिए क्रमशः विभाव, अनुभाव और सचारिभाव कहते हैं कि वे अब लौकिक क्षेत्र से ऊपर उठकर लोकोत्तरता के क्षेत्र में जा पहुँचते हैं।<sup>१</sup> जब भय, शोक आदि भाव लौकिक कारण आदि से सम्पृक्त हैं, चाहे वह घटना-स्थल नाट्यगृह भी क्यों न हो, तब तक वे भाव निःसन्देह दुःखात्मक हैं, किन्तु विभाव आदि से सम्पृक्त होने के कारण वे भाव भयानक, करुण आदि दुःखात्मक रसों के रूप में परिणत हो जाते हैं।

<sup>१</sup> का० प्र० ४।२७, २८ ।

३ भयानक, कर्षण आदि को अपनी परिणति में सुखात्मक स्वीकार करने के लिए काव्याचार्यों का 'साधारणीकरण' नामक सिद्धान्त एक प्रबल साधन है, जिसके बल पर सहृदय असाधारण (विशेष) से साधारण (सामान्य) भावभूमि पर उतर आता है।<sup>१०</sup> उनका भय अथवा शोक किसी देश अथवा काल-विशेष में मुक्त हो जाता है।<sup>११</sup> वह अपने ममत्त मोह, सकट आदि से उत्पन्न अज्ञान से निवृत्त हो जाता है।<sup>१२</sup> परिणामतः, काव्य-नाटकगत कोई पात्र अब उसके लिए अपना विशिष्ट व्यक्तित्व खोकर मानव-भाव बन जाता है—राम नामक पुरुष-पात्र पुरुषमात्र बन जाता है, और सीता नामक स्त्री-पात्र स्त्रीमात्र बन जाती है।<sup>१३</sup> और इसका अगला परिणाम यह होता है कि सहृदय निजत्व और परत्व दोनों प्रकार के विश्वासों में विनिर्मुक्त हो जाता है। अतः इस प्रकार की परिस्थिति में सहृदय के लिए न तो शृंगार आदि रसों द्वारा लौकिक सुखानुभूति स्वीकार की जा सकती है, और न भयानक आदि रसों द्वारा लौकिक दुःखानुभूति। यह अवस्था दोनों प्रकार के रसों में अलौकिक (लोकोत्तर) रूप में सुखानुभूति होती है।<sup>१४</sup>

इस प्रकार अन्त में हम कह सकते हैं कि—

१. प्रत्येक स्थायीभाव अपरिपक्व अवस्था में लौकिक सुख अथवा दुःख का कारण बनता है, किन्तु परिपक्व अवस्था में केवल अलौकिक लोकोत्तर सुख का ही।

२ भयानक, कर्षण आदि रसों में निस्सन्देह प्रेक्षक भय, शोक आदि से उत्पन्न दुःख का अनुभव करता है, किन्तु वह दुःख लौकिक ही होता है—ठीक उसी प्रकार जैसे वह शृंगार, हास्य आदि रसों में रति, हास आदि से उत्पन्न लौकिक सुख का अनुभव करता है। किन्तु यह लौकिक सुख अथवा दुःख रस-दशा की पूर्ववर्ती अवस्था है और रस-दशा उसकी परवर्ती अवस्था है।

३ (क) किन्तु यह सदा आवश्यक नहीं कि प्रत्येक सहृदय को इस प्रकार के लौकिक सुख अथवा दुःख की अनुभूति हो ही, किन्हीं सहृदयों को नहीं भी होती, यद्यपि ऐसे सहृदयों की संख्या बहुत कम होती है।

(ख) अतः भयानक आदि रसों को नित्य रूप से दुःखात्मक नहीं मान सकते, और अधिकशतः ऐसा मान लेने पर भी वह दुःख लौकिक ही होता है। किन्तु वह दुःख परवर्ती अलौकिक सुखानुभूति की प्राप्ति के लिए किसी भी रूप में न तो अनिवार्य साधन है और न ही सहायक साधन। हाँ, वह अत्यन्त भावुक सहृदयों की अलौकिक सुखानुभूति के लिए उद्दीपक कारण अवश्य सिद्ध हो सकता है।

४ (क) यह ठीक है कि लौकिक शोक, हर्ष आदि कारणों से लौकिक शोक, हर्ष आदि उत्पन्न होते हैं, किन्तु काव्य-नाटक में तो विभावादि द्वारा दोनों स्थितियों में लोकोत्तर सुख ही मिलता है।<sup>१५</sup>

(ख) निष्कर्षतः कर्षण, भयानक आदि रस दुःखात्मक नहीं हैं, वे भी शृंगार आदि रसों के समान सुखात्मक ही हैं।

<sup>१०</sup> 'असाधारणस्य साधारणकरणम्' इति साधारणीकरणम्।

<sup>११</sup> भयमेव परं देशकालाद्यनर्लिगितम्।

—हिन्दी अभिनवभारती, पृष्ठ ४७०।

<sup>१२</sup> काव्ये नाट्ये च निबिडनिजमोहसंकटतानिवारणकारिणा विभावादिसाधारणीकरणमात्मना।

—वही, पृष्ठ ४६४, ४६५

<sup>१३</sup> तत्र सीतादिशब्दाः परित्याक्तजनकतनयादिविशेषाः स्त्रीमात्रावचित्तः।—दशरूपक ४।४० (वृत्ति)।

<sup>१४</sup> 'लौकिकशोकहर्षादिकारणभ्यो लौकिकहर्षादयो जायन्ते इति लोक एव प्रतिनियमः। काव्ये पुनः 'सर्वेभ्योऽपि विभावादिभ्यः सुखमेव जायते' इति। —सा० द० १।७ (वृत्ति)।

## अपभ्रंश में राम-काव्य का परम्परा

सोमेश्वर सिंह

भारतीय साहित्य में राम की कथा ने कवियों और लेखकों को सर्वाधिक आकर्षित किया है। ब्राह्मण, बौद्ध, जैन आदि ममस्त प्रमुख धर्मों ने इसे अपने-अपने ढंग से धार्मिक आवरण में बाँधने का प्रयास किया है। इन धर्मों ने राम को विशिष्ट महापुरुष के रूप में स्वीकार किया है। रामचरित की व्यापकता का अनुमान हम केवल इसी बात से कर सकते हैं कि इसे लेकर भारत की समस्त प्राचीन, मध्यकालीन और आधुनिक आर्य-भाषाओं में काव्यों का प्रणयन हुआ ही, दक्षिण भारत की द्रविड परिवार की भाषाओं और जावा-सुमात्रा आदि देशों की भाषाओं में भी रामचरित को उपजीव्य मानकर अनेक काव्य लिखे गये। संस्कृत में वाल्मीकि कृत 'रामायण', पाली में दशरथ जयतकम् की कथाएँ, प्राकृत में विमलसूरि कृत 'पउमचरियो' अपभ्रंश में स्वयम्भूदेव कृत 'पउमचरिउ' हिन्दी में तुलसीदास कृत 'रामचरित मानस', तमिल में कम्बर कृत रामायण, बंगला में कृतिवास कृत 'रामायण' ऐसे ग्रन्थ हैं, जिनकी गणना मसार की उच्चकोटि की रचनाओं में होती है।

अपभ्रंश ७वीं शती से १६वीं शती तक काव्यभाषा बनी रही। पूर्वी भारत में सिद्धों और नार्थों ने दोहो और पदों के रूप में मुक्तक रचनाओं से अपभ्रंश साहित्य की कोश-वृद्धि की और पश्चिम तथा मध्य भारत में जैनियों ने मुक्तक, प्रबन्ध-खण्डकाव्य, महाकाव्य आदि विविध काव्यरूपों से उसे उच्चकोटि की साहित्यिक भाषा होने का गौरव प्रदान किया। यो तो सिद्धों एवं जैनो के अतिरिक्त अन्य विद्वानों की रचनाएँ भी अपभ्रंश में उपलब्ध हैं, किन्तु रामकाव्य बहुधा जैन कवियों द्वारा ही लिखे गए।

जैन धर्म में राम को ६३ महापुरुषों में गिना जाता है। चौबीस तीर्थंकर, बारह चक्रवर्ती, नौ बलदेव, नौ वासुदेव और नौ प्रतिवासुदेव के रूप में इन ६३ शलाका महापुरुषों को लेकर जैन विद्वानों ने अनेक चरितकाव्य, महाकाव्य, पुराण, कथाकाव्य, द्विसंधानक आदि की रचना की है। राम, लक्ष्मण और रावण, बलदेव, वासुदेव प्रतिवासुदेव की आठवीं त्रयी के रूप में माने जाते हैं।

अपभ्रंश के राम-काव्यकार कवियों में स्वयम्भू देव का नाम प्रमुख है। इनके पूर्ववर्ती कवियों में कीर्तिधर, अनुत्तर वाग्मिन और चतुर्मुख<sup>१</sup> के नाम लिये जाते हैं। कीर्तिधर और अनुत्तर वाग्मिन के सम्बन्ध में डॉ० मायाणी को सन्देह है कि वे अपभ्रंश के कवि हैं अथवा प्राकृत के। स्वयम्भू ने अपने 'पउमचरिउ' में लिखा है कि रामकथा उन्हें रविषेण से मिली। रविषेण को अनुत्तर वाग्मिन से और उन्हें कीर्तिधर से इस कथा की प्राप्ति हुई।<sup>२</sup> रविषेण का संस्कृत 'पद्मपुराण' प्रसिद्ध है, जो प्राकृत के प्रसिद्ध कवि विमलसूरि के 'पउमचरिय' के आधार पर लिखा गया है। रविषेण को

<sup>१</sup> डॉ० मायाणी, पउमचरिउ, भाग १ की भूमिका, पृष्ठ १६-१७।

<sup>२</sup> पुष्प पृष्ठ संसारारायें। कितिहरेण अनुत्तरवाएँ।

पुष्प रविषेणायरिय पसाएँ। बुद्धिएं अवगाहिय कइराएँ।

प० पृ० १-२-८ और ६, पृ० ४।



अनुत्तर वाग्मिन का ग्रन्थ देखने को मिल गया था।<sup>१</sup> किन्तु कीर्तिधर और अनुत्तर वाग्मिन दोनों के ग्रन्थ आजतक अनुपलब्ध हैं। अतः ये दोनों नामशेष मात्र हैं।

चतुर्मुख की चर्चा विद्वानों ने बहुत की है। प्रारम्भ में प्रो० मोदी ने चतुर्मुख और स्वयम्भू को एक ही कवि समझ लिया था<sup>२</sup>। प० नाथूराम प्रेमी ने अनेक प्रमाणों से यह स्पष्ट कर दिया है कि चतुर्मुख और स्वयम्भू दो कवि हैं।<sup>३</sup> हरिषेण ने अपनी 'धर्मपरिक्वा' में, पुष्पदत्त ने 'महापुराण' में, कनकाभर ने 'करकडुचरिउ' में और स्वयं स्वयम्भू देव ने भी अपने ग्रन्थों में चतुर्मुख का स्वतन्त्र रूप से स्मरण किया है और वह इतना स्पष्ट है कि किसी शका का स्थान नहीं रहता।<sup>४</sup> डा० मायाणी ने स्वयम्भू छदस् में उद्धृत चतुर्मुख की कविताओं से स्वयम्भू की पक्तियों की तुलना करके यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि स्वयम्भू ने विमलसूरि और रविषेण के काव्यों के अतिरिक्त चतुर्मुख के 'पउमचरिउ' से भी बहुत कुछ ग्रहण किया है।<sup>५</sup> इन प्रयत्नों के फलस्वरूप चतुर्मुख के अस्तित्व के सम्बन्ध में तो विश्वास किया जाने लगा है, किन्तु उनका 'पउमचरिउ' भी अद्यापि अनुपलब्ध है। अतः चतुर्मुख की भी केवल सूचना ही उपलब्ध है।

उपलब्ध ग्रन्थों में स्वयम्भू देव का 'पउमचरिउ' अपभ्रंश का प्रथम महाकाव्य है। स्वयम्भू के पुत्र त्रिभुवन स्वयम्भू ने पिता की कृति में ही कुछ अंश जोड़कर अपने कर्तृत्व का परिचय दिया है। स्वयम्भू के 'पउमचरिउ' के अतिरिक्त पुष्पदत्त के महापुराण<sup>६</sup> की राम-कथा और रङ्गू का 'बलदुज-चरिउ'<sup>७</sup> भी प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं।

स्वयम्भू का रचना-काल सन् ८४० ई० से ९२० ई० के मध्य माना जाता है।<sup>८</sup> उनका 'पउमचरिउ' ९० सन्धियों और १२ हजार श्लोक प्रमाण का महाकाव्य है। पूरी पुस्तक पाँच काण्डों—विद्याधरकाण्ड, अयोध्याकाण्ड, सुन्दरकाण्ड, युद्धकाण्ड और उत्तरकाण्ड—में विभक्त है। इसमें ८३ सन्धियाँ स्वयम्भू की और शेष उनके पुत्र त्रिभुवन स्वयम्भू की लिखी कही जाती हैं। स्वयम्भू के पिता का नाम मास्तदेव और माता का नाम पद्मिनी था। मास्तदेव स्वयं कवि थे। स्वयम्भू ने स्वयम्भू छदस् में उनके एक दोहे को उदाहृत किया है।<sup>९</sup> आदित्याम्बा और अमृताम्बा ये स्वयम्भू की दो पत्नियाँ थीं। उनके अनेक पुत्रों में केवल त्रिभुवन ही ऐसे थे, जो बाण-पुत्र की भाँति पिता के कृतित्व को

<sup>१</sup> प्रभवं क्रमतः कीर्ति ततो नुत्तरवाग्मिनम्।

लिखितं तस्य संप्राप्य रवेर्यत्नो यमद्वगतः। पद्मपुराण १-४२।

<sup>२</sup> भारतीय विद्या, वर्ष १, अंक २-३।

<sup>३</sup> भारतीय विद्या, वर्ष २, अंक १।

<sup>४</sup> प्रेमी, जैन साहित्य और इतिहास, पृष्ठ १९६ टिप्पणी।

<sup>५</sup> डा० मायाणी, पउमचरिउ भाग ३ भूमिका, पृष्ठ ४५-४६।

<sup>६</sup> डा० पी० एल० वैद्य द्वारा सम्पादित और माणिकचन्द दिगम्बर जैन ग्रन्थमाला, बम्बई द्वारा प्रकाशित।

<sup>७</sup> आमेर शास्त्र-भण्डार में पाण्डुलिपि के रूप में सुरक्षित।

<sup>८</sup> डा० मायाणी, पउमचरिउ भाग ३ की भूमिका, पृष्ठ ४०-४१।

<sup>९</sup> लाउ सिस्त भ्रमंतेण रअणाअर चंदेण।

सो सिज्जन्ते सिज्जइ वि तह भरइ भरतेण ॥ ४-६।

आगे बढ़ने के योग्य थे। स्वयम्भू शरीर से पतले, उंचे, चपटी नाक तथा बिरल दाँतवाले थे।<sup>१२</sup> पुष्पदंत के 'महापुराण' के टिप्पणक में उन्हें 'आपुली सघीय'<sup>१३</sup> बताया गया है। प्रेमी के अनुसार जैनो की 'यापत्तीय शाखा' या 'आपुलीसघ' के विद्वानों की एक विशाल परम्परा प्राप्त होती है। स्वयम्भू भी इसी शाखा के कवि थे।<sup>१४</sup>

पुष्पदंत १०वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में हुए थे, उन्होंने महामात्य भरत के आग्रह से 'त्रिशष्टि महापुरिष गुणालुकार' या महापुराण की रचना की। यह दो भागों में विभक्त है—आदि पुराण और उत्तरपुराण। उत्तरपुराण की ६६वीं से ७६वीं संधि तक रामकथा का वर्णन है। महापुराण में पुष्पदंत के लिए अभिमानमेरु, अभिमान चिह्न, काव्य-रत्नाकर, कविकुलतिलक, सरस्वतीनिलय, कव्यपिसल्ल (काव्यपिशाच) आदि अनेक उपाधियों का प्रयोग किया गया है। उन्हीं उपाधियों से उनके व्यक्तित्व का अनुमान किया जा सकता है। शिवसिंह ने किसी अनुश्रुति के आधार पर राजा 'मान' के दरबारी कवि 'पुष्पभाट' का उल्लेख किया है। विद्वानों का अनुमान है कि यह पुष्प और कोई नहीं, सुप्रसिद्ध अपभ्रंश कवि पुष्पदंत ही थे।<sup>१५</sup>

रईधू<sup>१६</sup> १५वीं शताब्दी के अन्त और १६वीं शताब्दी के प्रारम्भ में हुए थे। इनका 'पद्मपुराण' या 'बलद्वज चरित' ग्यारह संधियों और २६५ कडवकों का राम-काव्य है। कवि ने हरिसिंह साहु की प्रेरणा से उस ग्रन्थ की रचना की थी।

**कथानक और परम्परा**—अपभ्रंश काव्यों में रामकथा के दो रूप दिखाई देते हैं। ये दोनों रूप जैन-साहित्य में परम्परा के रूप में ग्रहण कर लिये गए हैं। एक परम्परा का आधार विमलसूरि द्वारा लिखित 'पद्मचरित' की कथा है और दूसरी का आधार गुणभद्राचार्य के उत्तर पुराण की रामकथा। विमलसूरि की परम्परा ही अधिक लोकविश्रुत हुई और अधिकांश कवियों में इस परम्परा को ही अधिक समादृत किया। विमलसूरि की परम्परा के अनुसार रामकथा का रूप निम्नलिखित है—

'अयोध्या के राजा दशरथ की कौशल्या, सुमित्रा, कैकेयी और सुप्रभा नामक चार रानियों से, राम, लक्ष्मण भरत और शत्रुघ्न नामक पुत्र उत्पन्न हुए। राजा जनक की विदेहा नामक रानी से सीता का जन्म हुआ। भामंडल जनक का पुत्र था। रावण, कुम्भकर्ण, चन्द्रनखा और विभीषण रत्नश्रवा और केकसी की सन्तानें थीं। इन्द्र, यम, वरुण, आदि देवता न होकर साधारण राजा थे। चन्द्रनखा का खरदूषण से विवाह हुआ था। उसकी पुत्री अनगकुसुमा हनुमान को व्याही गई थी।

सीता स्वयंवर और कैकेयी का वर माँगना आदि प्रसंग वाल्मीकि के रामायण के अनुसार ही दिए गए हैं, किन्तु सीताहरण का प्रसंग भिन्न है। चन्द्रनखा और खरदूषण का पुत्र शम्बूक सूर्यहास खड्ग की प्राप्ति के लिए तपस्या कर रहा था। लक्ष्मण ने भूल से उसका वध कर डाला। यह समाचार सुनकर रावण वहाँ पहुँचा। वह सीता के रूप को देखकर मुग्ध हो गया। उस समय लक्ष्मण जंगल में गए हुए थे और राम सीता के पास थे। लक्ष्मण ने राम को बुलाने के लिए सिंह-

<sup>१२</sup> अइतणुएण पईहर गत्ते । छिन्बर णासैं पविरल दत्ते । पं० च० १-२-११ ।

<sup>१३</sup> 'सयंभुः पद्धडीबद्धकर्ता आपुलीसंघीय ।' महापुराण पृ० ६ ।

<sup>१४</sup> प्रेमी, जैन साहित्य और इतिहास (द्वि० ने०) पृ० ७२ ।

<sup>१५</sup> हजारी प्रसाद द्विवेदी हिन्दी साहित्य पृष्ठ ८ ।

<sup>१६</sup> रडधू के 'बलद्वजचरित' और 'मिशेश्वर चरित' की पाण्डुलिपियाँ आमेर शास्त्र-भांडार में सुरक्षित हैं ।

नाद का संकेत निश्चित कर रक्खा था। रावण ने लक्ष्मण की ही भाँति सिंहनाद किया, जिसे लक्ष्मण का सिंहनाद समझकर राम अत्यन्त व्याकुल होकर लक्ष्मण की सहायता के लिए चल पड़े तो रावण को सीताहरण का अवसर मिल गया।

विमलसूरि के अनुसार समुद्र एक राजा का नाम था जिसे नील ने युद्ध में पराजित किया था। लक्ष्मण को शक्ति लगने पर द्रोणमेघ की कन्या विशल्या ने अपनी चिकित्सा से उन्हे ठीक किया था। लक्ष्मण ने विशल्या से विवाह कर लिया। रावण का वध लक्ष्मण के ही हाथों से हुआ। अयोध्या में लौटकर राम ने अपनी आठ हजार और लक्ष्मण ने तेरह हजार रानियों के साथ राज्य किया। लोकापवाद के कारण सीता का निर्वासन और उनकी अग्नि-परीक्षा के प्रसंग वाल्मीकि के अनुसार ही है। अग्निपरीक्षा के पश्चात् सीता ने एक आर्यिका से जैन-धर्म की दीक्षा ले ली। एक दिन दो देवताओं ने राम-लक्ष्मण के पारस्परिक प्रेम की परीक्षा लेने के लिए लक्ष्मण से कहा कि राम का देहान्त हो गया। लक्ष्मण ने शोक में व्याकुल होकर प्राणों का परित्याग कर दिया और अन्त में नरक में गए। राम ने भी उदास होकर जैनधर्म में दीक्षा ले ली और मोक्ष की प्राप्ति की।

गुणभद्राचार्य की परम्परा के अनुसार रामकथा अनेक प्रसंगों में भिन्न है। राजा दशरथ वाराणसी के राजा थे। उनकी रानी सुबाला से राम, कैकेयी से लक्ष्मण और बाद में अयोध्या में किसी अन्य रानी से भरत और शत्रुघ्न पैदा हुए थे। इस परम्परा के अनुसार सीता रावण की पत्नी मदोदरी की पुत्री थी, जिसे अमगलकारिणी जानकर उसे एक मज्जूषा में रखवाकर उसने मारीच द्वारा मिथिला में गड़वा दिया था। हल की नोक से उत्पन्न इस कन्या का पालन-पोषण जनक ने पुत्री के रूप में किया। बहुत दिनों के पश्चात् राजा जनक ने अपने यज्ञ की रक्षा के लिए राम-लक्ष्मण को बुलवाया। यज्ञ की समाप्ति पर उन्होंने सीता का विवाह राम से कर दिया। दशरथ की आज्ञा से राम-लक्ष्मण दोनों वाराणसी में रहने लगे। इस परम्परा में कैकेयी के वरदान और राम के वनवास की कथा नहीं दी गई है। पंचवटी, दंडकवन, जटायु, शूर्पणखा, खरदूषण आदि के प्रसंगों का भी अभाव है।

नारद ने रावण से सीता के सौन्दर्य की प्रशंसा की। राजा जनक ने उसे अपने यज्ञ में आमन्त्रित नहीं किया था, इससे वह पहले से ही क्रोधित था। अतः मारीच को स्वर्णमृग बनाकर उसने सीता का अपहरण कर लिया। उस समय राम और सीता वाराणसी के निकट चित्रकूट वार्टिका में विहार कर रहे थे। युद्धकांड में हनुमान ने राम की सहायता की। रावण लक्ष्मण के द्वारा मारा गया। अयोध्या में लौटने पर राम की आठ हजार और लक्ष्मण की सोलह हजार रानियाँ थी। सीता-निर्वासन की कथा इस परम्परा में नहीं आती। लक्ष्मण किसी असाध्य रोग से ग्रस्त होकर मरे और रावण-वध के कारण नरक में गए। राम ने लक्ष्मण के पुत्र पृथ्वीसुन्दर को राज्य देकर जैन धर्म की दीक्षा ले ली। सीता ने भी अनेक रानियों के साथ जैन धर्म में दीक्षित होकर अक्षय स्वर्ग की प्राप्ति की।

स्रोत—जैन-रामकाव्यों में प्रचलित दोनों कथानक-परम्पराओं को देखकर यह प्रश्न स्वाभाविक रूप से उठता है कि उनमें भिन्नता क्यों है? क्या ये कथाएँ विभिन्न स्रोत-मूलों से अनुस्यूत हुई हैं?

विमलसूरि ने अपने 'पद्मचरिय' में कहा है कि उस पद्मचरित को कह रहा हूँ जो आचार्यों की परम्परा से चला आ रहा है और नामावली से निबद्ध है।<sup>१०</sup> इससे यह ज्ञात होता है कि 'रामचन्द्र

<sup>१०</sup> नामावलीयनिबद्धं आयरिय परंपरा गयं सत्त्वं।

बोच्छामि पद्मचरियं अहाणु पुब्बिं समासेण ॥ ५० च ० ८।

का चरित्र उस समय तक केवल नामावली के रूप में था। अर्थात् उसमें कथा के प्रधान-प्रधान पात्रों के, उनके माता-पिताओं, स्थानों और भवान्तरो-आदि के नाम ही होंगे, वह पल्लवित कथा के रूप में न होगा और उसीकी विलमसूरि ने विस्तृत चरित्र के रूप में रचना की होगी।<sup>१६</sup> गणितानुयोग के ग्रन्थ 'तिलोय पणत्ति' में त्रिशष्टि शलाका महापुरुषों की नामावली तो दी गयी है, पद्मचरित सम्बन्धी पात्रों की नामावली भी उसमें मिल जाती है। विमलसूरि को रामकथा से सम्बद्ध पात्रों की नामावली 'तिलोय पणत्ति' से मिली होगी और इन पात्रों की कथाएँ उन्हें आचार्य-परम्परा से मिली होगी। बहुत सम्भव है कि विमलसूरि ने जिस आचार्य-परम्परा की ओर संकेत किया है, उसमें वाल्मीकि-कृत रामायण की कथा को भी आत्मसात् कर लिया है।

गुणभद्राचार्य की परम्परा में सीता की उत्पत्ति आदि कथाएँ मिलती हैं उनका पूर्व-रूप वसुदेव हिंडि के द्वितीय खण्ड में भी प्राप्त होता है। वसुदेव हिंडि के कर्ता धर्मसेन गणि ने भी गणितानुयोग के क्रम-निर्देश और आचार्य-परम्परा की ओर संकेत किया है।<sup>१७</sup> पुष्पदन्त ने उसी परम्परा को ग्रहण किया है। वाल्मीकि और व्यास पुष्पदन्त के निकट परिचित थे। रामायण के पात्रों के सम्बन्ध में गलत धारणाओं के प्रचार का दोष उनके सिर मटकर ही पुष्पदन्त ने रामकथा का उद्धार करने का प्रयास किया। डॉ० पी० एल० वैद्य के अनुसार व्यास और वाल्मीकि समस्त रामकथाकार जैन कवियों के लिए परिचित थे। उन्होंने राम-लक्ष्मण के जीवन पर नवीन प्रकाश डालने के लिए ही रामचरित काव्यों की रचना की।<sup>१८</sup>

विमलसूरि, स्वयम्भू और पुष्पदन्त आदि जैन-कवियों की रचनाओं पर वाल्मीकि कृत 'रामायण' का प्रभाव स्पष्ट है, यद्यपि इन कवियों ने सम्प्रदायगत सिद्धान्तों के प्रतिपादन के लिए बहुत-कुछ परिवर्तन भी किया है। 'रामायण' को आदि काव्य के रूप में स्वीकार करते हुए हमें यह सोचने का अवसर मिल जाता है कि इस काव्य की रचना के पूर्व भी अवश्य ही कही नामावली का निबद्ध रूप रहा होगा और आदि कवि को आचार्य-परम्परा से न सही, लोक-परम्परा से ही राम की कथाएँ विभिन्न रूपों में बिखरी मिली होगी। विशाल वैदिक साहित्य में इतस्तन बिखरे राम-कथा सम्बन्धी पात्रों के उल्लेख 'नामावली-निबद्धता' की ही सीमा में आते हैं। वाल्मीकि ने सम्भवतः उन्हीं नामों को आधार बनाकर सर्वप्रथम लोक-परम्परा-चरित इतिवृत्तों को परस्पर आबद्ध और काव्यबद्ध किया था।

डॉ० वेबर, डॉ० ग्रियर्सन और दिनेशचन्द्र सेन प्रभृति विद्वानों ने बौद्ध धम्मपद की टीका और सुत्त निपात की टीका में वर्णित शाक्यों और कौलियों की उत्पत्ति और विमाता के द्वेष आदि की कथाओं के आधार पर निर्मित 'जातकटुवण्णना' के दशरथ-जातक को ही रामकथा का मूल माना है। कुछ पश्चिमी विद्वानों ने तो रामायण की कथा को होमर आदि का अनुकृति कहने में भी संकोच नहीं किया है। डॉ० हरमन याकोबी और एम० विन्टरनिज आदि ने इन बातों का खंडन किया है। उन तथ्यों पर विचार करते हुए डॉ० कामिल बुल्के ने यह निष्कर्ष निकाला है कि रामायण की रचना के पूर्व विपिटक के रचना-काल में राम-कथा सम्बन्धी स्फुट आख्यान काव्य

<sup>१६</sup> प्रेमी, जैन साहित्य और इतिहास, पृष्ठ ६५।

<sup>१७</sup> 'अरहंत चक्कि-वासुदेव-गणितानुयोग-क्रमणिदिट्ठं वसुदेवचरितं ति। तत्थ च किञ्चि सुयनिबन्धं किञ्चि आयरियपरंपरागएण आगतं ततो अवधारितं मे।' वही, पृष्ठ ६५ पाद-टिप्पणी से उद्धृत।

<sup>१८</sup> पुष्पदन्त का महापुराण, भाग २, पृष्ठ ५४६ टिप्पणी ३।

प्रचलित हो चुका था।<sup>२१</sup> किन्तु रामायण पर परोक्ष प्रभाव के सम्बन्ध में उतना निश्चयात्मक उत्तर नहीं दिया जा सकता। इस तरह हम देखते हैं कि 'रामायण' रामचरित का आदि काव्य है। यद्यपि जैन-रामकाव्यकार कवियों ने खीझकर वाल्मीकि और व्यास के प्रति रोष-भाव व्यक्त किया है,<sup>२२</sup> तथापि 'रामायण' के प्रभाव से उन्हें सर्वथा निर्लिप्त नहीं माना जा सकता। उन्होंने जानबूझ कर धार्मिक पूर्वग्रह के कारण कथाओं में परिवर्तन लाने का प्रयास किया है।

जैन विद्वान् अपने गुरुओं और आचार्यों के प्रति अधिक निष्ठावान् दिखाई देते हैं। आचार्यों द्वारा निर्दिष्ट मार्गों पर चलना वे अपना कर्तव्य मानते हैं। जब जैन-धर्म श्वेताम्बर, दिगम्बर, यापनीय आदि अनेक खण्डों में विभक्त हो गया, तो आचार्यों की विभिन्न परम्पराओं ने भी अपनी विशिष्टता ज्ञापित करने के लिए प्रत्येक बात में भिन्नता उपस्थित करने का प्रयास किया। फलतः परम्परागत रामकथाओं में भी कुछ परिवर्तनों का होना आवश्यक ही था। उन्हीं परिस्थितियों में जैन-रामकाव्यों में भी तो कथानक-परम्पराएँ चल पड़ी।

अपभ्रंश रामकाव्यकार कवि स्वयम्भू और रङ्ग ने विमलसूरि की परम्परा को ग्रहण किया है और पुष्पदन्त ने गुणभद्राचार्य की परम्परा को।

कुछ दिनों पूर्वतक तुलसीदास के 'रामचरित' का अध्ययन करते हुए विद्वानों की दृष्टि सीधे वाल्मीकि के 'रामायण' पर ही जाकर टिकती थी। वाल्मीकि और तुलसीदास का सीधा सम्बन्ध स्थापित करते हुए, कुछ लोगों ने यह भी घोषणा कर दी थी कि तुलसीदास वाल्मीकि के ही अवतार थे।<sup>२३</sup> इधर बीसवीं शती के द्वितीय दशक से ही खोज के फलस्वरूप प्राकृत और अपभ्रंश के राम-काव्य मिलने लगे हैं। इन ग्रन्थों की उपलब्धि से साहित्य का इतिहास ही नहीं, आलोचना का मानदण्ड भी बदलता दिखाई दे रहा है।

'पुंमचरित' का अवलोकन करने के बाद स्वर्गीय प० राहुल सांकृत्यायन ने अत्यन्त उल्लेखित होकर उसे हिन्दी का प्रथम महाकाव्य और स्वयम्भू को हिन्दी का सबसे बड़ा महाकवि घोषित कर दिया था।<sup>२४</sup> राहुल जी की इस घोषणा के फलस्वरूप विद्वानों को राम-साहित्य के अध्ययन की एक नयी दिशा मिल गई। विशेष रूप से हिन्दी-रामसाहित्य के अध्ययन में अपभ्रंश रामकाव्यों को उपयोगी और आवश्यक समझा जाने लगा। वाल्मीकि से लेकर बाँबू मैथिलीशरण गुप्त तक भारतीय रामसाहित्य की एक विशाल परम्परा चली आ रही है। भारतीय सभ्यता और संस्कृति के मौलिक उपादानों के दर्शन रामकाव्यों में सरलतापूर्वक हो जाते हैं। इस विशाल परम्परा में भारतीय जनमानस के सहस्राब्दियों का इतिहास भरा पड़ा है। ७वीं शताब्दी से १६वीं शताब्दी तक के जनमानस के श्वासोच्छ्वासों की गणना और उनकी सभ्यता और संस्कृति के विकास का अध्ययन अपभ्रंश रामकाव्यों के माध्यम से ही किया जा सकता है। अतः अपभ्रंश रामकाव्यों के क्रमबद्ध अध्ययन की महान् आवश्यकता का अनुभव किया जाने लगा है। यह कार्य कुछ श्रमसाध्य अवश्य है, क्योंकि इस काल का अधिकांश साहित्य अप्रकाशित पाण्डुलिपियों के रूप में विभिन्न भाण्डारों में पड़ा हुआ है। तथापि उनका अध्ययन आवश्यक है। इनसे इतिहास, साहित्य, कला और संस्कृति के अध्ययन को एक नयी दिशा मिलने की पूरी सम्भावना है।

<sup>२१</sup> रामकथा, पृष्ठ ६६।

<sup>२२</sup> 'ब्रह्मीय वासु वयणिहि नाणिउ, अण्णाणु, कुम्भगकूवि पडिउ।' पुष्पदन्त, महापुराण, भाग २, १०-६-३-११।

<sup>२३</sup> 'कलि कुटिल जीव निस्तार हित, वाल्मीकि तुलसीमयो।'।

<sup>२४</sup> काव्यधारा, अवतरणिका, पृष्ठ ५०।

## अठारहवीं शती का जैन गुर्जर काव्य

डॉ० श्यामसुन्दर शुक्ल

जैन-धर्म पुरुषार्थ एव निवृत्तिमार्गी साधनापथ है। भारतीय सस्कृति के मध्ययुग मे इस धर्म को प्रायः सभी दिशाओ से आनेवाली आँधियों से यद्यपि संघर्ष करना पडा तथापि वैदिक एव बौद्ध मतों की अपेक्षा जैन मत अपनी आचार-शुद्धता तथा परम्परागत मूलभूत सिद्धान्तों की रक्षा मे अपेक्षाकृत अधिक सफल हुआ। परिस्थितिवश कालान्तर मे जैन मत केवल राजस्थान और गुजरात तक ही सीमित रह गया, फिर भी इसके श्वेताम्बर एव दिगम्बर मतानुयायी श्रावकों ने लोक-भाषा मे प्रचुर साहित्य-रचना की। अब तक इस मत का जितना साहित्य ज्ञात है, वह परिमाण या. संख्या की दृष्टि मे हिन्दी भाषा मे रचित वैष्णव-साहित्य से कम नहीं है।

सहस्रो की संख्या मे जैन-ग्रन्थ देश के विविध जैन-ग्रंथागारों एव भण्डारों मे अभी भी सुरक्षित पड़े हुए हैं। इनमे से अधिकांश तक शोधकर्ताओं तथा ग्रंथान्वेषकों की अभी तक पहुँच भी सम्भव नहीं हो पाई है। विशेषतः ये ग्रन्थ पाटन, कैम्बे (खभात), जेसलमेर तथा अहमदाबाद के जैन उपाश्रयों, सामूहिक ग्रंथागारों और व्यक्तिगत सग्रहालयों में उपलब्ध हैं। अभी तक यह विशाल साहित्य-राशि गुप्त ही रह गई, जिसका एक मुख्य कारण इस बात का भय प्रतीत होता है कि विधर्मियों या जन-सामान्य के हाथों पड़कर ये पवित्र धार्मिक ग्रन्थ कहीं दूषित न हो जायँ। इन ग्रन्थों की गोपनीयता का दूसरा कारण सम्भवतः यह भी हो सकता है कि व्यापारकुशल जैन-समाज का ध्यान इन ग्रन्थों के संग्रह, सकलन, संपादन तथा प्रकाशन की ओर २० वीं शती के पूर्व आकर्षित ही नहीं हो सका था। अब इस दिशा मे अनेक विद्वानों एव संस्थाओं की ओर से उचित प्रयत्न हो रहे हैं।

जैन मुनि श्री शीलगुणसूरि द्वारा पालित बनराज चावड़ा के राज्य-काल मे जैन-समाज गुजरात का अत्यन्त सम्मानित एव समृद्ध वर्ग था। महाराज कुमारपाल के समय मे यह समाज चरमोत्कर्ष पर था। इसी युग के बीच सर्वाधिक ग्रन्थ-रचना हुई। जैन श्रावकों ने अपने सिद्धान्तों और उपदेशों के प्रचार और प्रसार के निमित्त जनवाणी मे अनेक रास एव चौपई ग्रन्थों की रचना की। वि० स० १५०० से १८०० के बीच लगभग ४०० रास-ग्रन्थों के रचे जाने की सूचना मिलती है। इन रास-ग्रन्थों मे गुजरात की सामाजिक, आर्थिक एव राजनीतिक परिस्थितियों का यथातथ्य चित्र मिलता है। ये फाग, प्रबन्ध, स्तुति, विवाहलो, प्रबन्ध रास और चौपई ग्रन्थ ज्ञानराशि से पूर्ण एव ऐतिहासिक तथ्यों के आगार हैं।

इतनी बड़ी संख्या मे काव्य-रचना का मुख्य श्रेय है जनसमाज मे जैन-मुनियों को मिली विशिष्ट सुविधा को। मुनियों के पास साधनों और समय का अभाव बिल्कुल नहीं था। वे पर्याप्त साधन-सम्पन्न एव व्यक्तिगत योग-क्षेम की चिन्ता से मुक्त थे। जैन-समाज की धर्म-निष्ठा, दानवृत्ति और धार्मिक साहित्य के संग्रह की वृत्ति भी प्रशंसनीय है। यही कारण है कि जैन साधु गुजराती,

हिन्दी, राजस्थानी, संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश एवं पञ्च-मेल भाषा में प्रचुर साहित्य रचना करने की प्रेरणा पा सके। वे केवल पद्य-रचना तक ही सीमित नहीं थे। उन लोगों ने व्याकरण-उपाख्यान, साहित्यशास्त्र, चिकित्साशास्त्र, दर्शनशास्त्र, धर्मशास्त्र तथा अनेक अन्य विषयों की रचना गद्य, पद्य या मिश्रित शैली में की।

यद्यपि इस लेख में १८वीं शती के जैन गुर्जर काव्य की एक संक्षिप्त परिचयात्मक सूची मात्र देने की चेष्टा की गई है तथापि साथ ही साथ यह बता देना भी आवश्यक है कि ये सभी रचनाएँ साहित्यिक महत्त्व की नहीं हैं। हिन्दी की निर्गुण-काव्यधारा की भाँति इस परम्परा की भी अधिकांश कृतियाँ केवल सांप्रदायिक महत्त्व रखती हैं। अपनी गुरुपरम्परा का परिचय, संप्रदाय का इतिहास, तत्तद् सांप्रदायिक सभों के सहायक व्यापारियों, दानियों अथवा जमीन्दारों जागीरदारों आदि की सन्तुति, सभों द्वारा आयोजित तीर्थयात्रा, दीक्षोत्सव, प्रवचनादि कार्यक्रमों का परिचय, मंदिर, उपाश्रय एवं सार्वजनिक हित की दृष्टि से किये गये निर्माण-कार्यों का लेखा-जोखा, कतिपय आदर्श राजाओं का चरित्र-गान, सांप्रदायिक सिद्धान्तों से युक्त सज्जाओं (स्वाध्यायों) की रचना, उपदेश-मूलक कथाओं का सकलन आदि इन कवियों की रचनाओं के मुख्य विषय हैं। केवल कोरा बुद्धिवाद ही उनका मुख्य प्रेरणा-स्रोत रहा हो यह भी बात नहीं है। अनेक जैन-मुनियों ने श्रृंगारपरक रचनाएँ भी की हैं।

#### प्रथम पचीसी (सं० १७०० से १७२५) के कवि और उनकी कृतियाँ:—

**आनन्दधन**—इनके अन्य नाम लाभानन्द और लाभविजय भी हैं। इनका जीवनवृत्त बहुत ही कम ज्ञात है। श्री महावीर प्रभु के वे एक योगी शिष्य थे। तत्कालीन तथा परवर्ती कुछ जैनमुनियों ने उनका उल्लेख अपनी रचनाओं में एक अनुभवी आगमज्ञाता और तत्त्वज्ञानी के रूप में किया है। एक कवि के रूप में उनकी वाणी गूढ़ाशयपूर्ण एवं सुललित है। अन्य धार्मिक सुधारकों की भाँति उनका भी दृष्टिकोण अत्यन्त उदार और व्यापक था। वे धार्मिक रूढ़िवादिता एवं संकुचितता के विरोधी थे। उनके समकालीन श्री यशोविजय जी ने अपनी 'अष्टपदी' में उनकी बड़ी प्रशंसा की है। मुनि ज्ञानसागर जी ने उनके विषय में कहा है—

आशय आणन्दधन तणो अति गभीर उदार ।

बालक बाँह पसारिने कहै उदधि विस्तार ॥

संभवतः आनन्दधन का स्वर्गवास मेड़ता (राजस्थान) में हुआ था, क्योंकि वृद्धावस्था में वे वहीं रहते थे। उनकी रचनाओं में 'आनन्दधन चौबीसी' (बाईसी?), 'अध्यात्मपद बहोतरी' और 'आनन्दधन बहोतरी' का उल्लेख मिलता है। ५० पदों का (व्याख्या सहित) एक ग्रन्थ 'आनन्दधन पद्य रत्नावली' का प्रकाशन जैन-धर्म-प्रसारक-मण्डल की ओर से हुआ है। इनका रचनाकाल सं० १६८७ से १७२५ वि० तक माना जा सकता है।

**विनयविजय**—इनका जन्म एक वैश्य परिवार में हुआ था। इनके पिता का नाम तेजपाल और माता का राजश्री था। बाल्यावस्था में ही मुनि कीर्तिविजय जी से दीक्षित होकर वे विद्या-ध्ययन के हेतु काशी चले आये थे। इनकी रचनाओं में कल्पसूत्र की 'सुखबोधिका' टीका (सं० १६६६) 'लोकप्रकाश' (सं० १७०८), 'हैम लघु प्रक्रिया' से सबद्ध एक व्याकरण ग्रन्थ तथा अनेक संस्कृत एवं गुजराती के ग्रन्थों का समावेश है। विनयविजय जी अद्भुत प्रतिभासम्पन्न व्यक्ति थे। इनकी 'नेमिनाथ-भ्रमर-गीता' की कुछ पक्तियाँ द्रष्टव्य हैं —

प्रणमिअ सरसती वरसनी, वचन सुधारस सार ।  
 नेमि जिणेंसर गाइअड पाइअँ हरपे अपार ॥  
 यानि लेइ जब आवियां, यादव तोरण बारि ।  
 गोपि चढी तव निरपई, हरपे राजुल नगिरि ॥

इनके लोकभाषारचित्र उपधान स्तवन, धर्मनाथ स्तवन, नेमिनाथ बारहमासा, पुण्यप्रकाश नु स्तवन, १४ गुण स्थानक वीर स्तवन, आदिनाथ बारहमासा, अध्यात्मगीता एवं श्रीपाल रास आदि काव्य-ग्रन्थ भाव और भाषा की दृष्टि से अत्यन्त समृद्ध हैं। इनकी भाषा हिन्दी के पर्याप्त निकट है। तत्सम-युक्त होने से वह हिन्दीभाषियों के लिए भी सुबोध्य है।

**यशोविजय**—ये तार्किक शिरोमणि, प्रखर विद्वान् एव बड़े ही प्रभावशाली महात्मा थे। कनिषथ विद्वानों का मन है कि हेमचन्द्र आचार्य के पश्चात् सर्वशास्त्रपारंगत, सूक्ष्मद्रष्टा और बुद्धि-निधान यशोविजय के सदृश जैन-मत में कोई हुआ ही नहीं।<sup>१</sup> इनका आरम्भिक जीवन-वृत्त अज्ञात है। इनके गुरु-श्री कल्याणविजय भी बड़े प्रभावशाली व्यक्ति थे। इनकी विद्वत्ता से प्रभावित होकर सं० १७१८ में श्री विजयप्रभसूरी ने इन्हें 'वाचक-उपाध्याय' की उपाधि प्रदान की थी। काशी के पंडितों से उन्हें 'न्यायविशारद' की उपाधि मिली थी। १०० ग्रन्थों की रचना कर लेने के बाद ये 'न्यायाचार्य' पद से विभूषित हुए। इनकी काशी में रचित पुस्तकें प्राप्त नहीं हैं। गुजरात में आने के पश्चात् रचे गये ग्रन्थों में भी केवल २५ के ही नाम उपलब्ध हैं, जो प्रायः सभी संस्कृत में हैं। इन्होंने कई स्तवनों में आनन्दधन के प्रति भी श्रद्धा व्यक्त की है। इनकी रचनाओं में कुछ उल्लेखनीय ग्रन्थ इस प्रकार हैं—वीरस्तव टीका, सिद्धान्तमजरी टीका, अलकारचूडामणि टीका, काव्यप्रकाश टीका, अनेकान्तव्यवस्था, तत्त्वार्थ टीका, आध्यात्मोपदेश, स्याद्वादरहस्य आदि। लोकभाषा में रचित 'आनन्दधन बावीसी बालावबोध टीका', समुद्र बहण सवाद, द्रव्यगुण पर्यायनो रास, साधुवन्दना, प्रतिक्रमण हेतु गर्भित स्वाध्याय, ११ अंग नी सज्जाय, समक्ति ना षटस्थान स्वरूप नी चौपई, महावीर स्तवन, श्री शान्तिजिन स्तवन आदि ग्रन्थों में कवि ने संस्कृत और लोकप्रचलित प्रायः सभी प्रकार के छन्दों का उपयोग किया है। कुछ ग्रन्थों की भाषा खड़ी बोली के निकट है। उदाहरण के लिए निम्न पक्तियाँ द्रष्टव्य हैं—

हम राज पाडे किये, बोल चौरासी फेर ।  
 या विधि हम भाषा वचन, ताको मत किये जेर ॥  
 है दिग्पट के वचन में, और दोष शत साज ।  
 केते काले डारिये, भुजत दधि अरु माख ।  
 सत्य वचन जो सट्टहै, गहै साधु को सग ।  
 वाचक जस कह सो लहै, मगल रग अभग ॥

प्रकरण रत्नाकर भाग १, पृ. ४

**ज्ञानसागर**—इनका जीवन-परिचय ज्ञात नहीं हो सका है। इनकी भाषाओं में अपभ्रंश राज-स्थानी एव मराठी के शब्दों का प्रचुर मिश्रण है। ऐसा लगता है कि ये हिन्दी प्रदेश से सबद्ध रहे होंगे; क्योंकि इनकी भाषा हिन्दी के अत्यन्त निकट है। उदाहरणार्थ ये पक्तियाँ द्रष्टव्य हैं—

<sup>१</sup> जैनगुर्जर कविओ—द्वितीय भाग (सं० मोहनलाल दलीचंद देशाई) पृ० २०



ग्रन्थमान श्री शान्ति के रास को श्लोक बाइसवे अरु पाँच ।

ग्रन्थागार अक्षर गुनि कीनो इनमे नहि खल पच रे । —शान्तिनाथ रास ।

इनकी रचनाओं में शुकराज रास (स० १७०१), घम्मिल रास (स० १७१५), इलाची कुमार रास (स० १७१६), शान्तिनाथ रास (स० १७२०), चित्र सभूति चौपई (स० १७२१), रामचन्द्र लेख (स० १७२३), आषाढभूति रास (स० १७२४), परदेशी राजा नो रास (स० १७२४), नदिषेण रास (स० १७२५) और श्रीपाल रास (१७२६) आदि विशेष उल्लेखनीय हैं । इनकी काव्य-कृतियों की संख्या दो दर्जन से अधिक बताई जाती हैं ।

**जिन हर्ष**—इनका भी जीवन-वृत्त अज्ञात है । जिन हर्ष का रचना-काल स० १७०४ से १७६१ तक माना जा सकता है । इनकी भाषा में जहाँ एक ओर खड़ी बोली के प्रयोग मिलते हैं, वहीं दूसरी ओर आवा, गवा, पावा आदि अवधी के शब्द भी घुले-मिले दिखाई देते हैं । मूलतः इनकी भाषा गुजराती ही रही होगी, परन्तु राजस्थानी, खड़ी बोली, उर्दू, अवधी और भोजपुरी के शब्दप्रयोग इस बात के साक्ष्य हैं कि ये बहुश्रुत एवं बड़े ही भ्रमणशील रहे होंगे । सवैया तथा कवित्त आदि में छन्द-रचना करना इनकी साहित्यिक रुचि का परिचायक है । इनके राम और कृष्ण सम्बन्धी पद बहुधा हिन्दी में हैं । अन्य जैन-कवियों की अपेक्षा इनकी साधना सम्बन्धी उदारता हमें इस मान्यता की ओर भी प्रेरित करती है कि मभवत् । ये आरम्भ में स्मार्त मतावलम्बी रहे होंगे और बाद में जैन मत में दीक्षित हुए होंगे । भाषा के लिए निम्न पक्तियाँ उदाहरण स्वरूप देखिए—

सुख सर्पति दायक नरसुरनायक परतिक पास निणदा है ।

जाकी छवि काति अनूपम ऊपम दीपति जाणि जितन्दा है ।

—पार्श्वनाथ नीसाणी ।

सीता गुरु की सेव करूँ, जपूँ तो लक्ष्मण राम ।

सीता हनुमत गावता, सफल सदा होय काम ॥

—सीताभुद्रडी ।

क्षौर सुसीस मुडावत है, केई लब जटा सिर केई रखावै,

लुचन हाथ सूँ कोई करै, रहै मौन दिगबर कोई कहावै ॥

राख सूँ कोई लपेट रहै, कोई अग पँचागनि माहि तपावै,

कष्ट करै जसराज बहूँ तप, ज्ञान बिना शिवपथन पावै ॥ आदि

—जसराज बावनी ।

इनकी कृतियों की संख्या भी पर्याप्त है । वैसे तो सभी प्रचलित लोक-विधाओं में इनकी रचनाएँ मिलती हैं, पर सर्वाधिक महत्वपूर्ण हैं इनके रास-सम्बन्धी ग्रन्थ । इनमें विशेष उल्लेखनीय ग्रन्थ निम्न-लिखित हैं—

मत्स्योदर रास (स० १७१८), शुकराज रास (१७३८), श्रीपाल राजा नो रास (१७४०), रत्नसिंह राजर्षि रास (१७४१), उत्तम कुमार चरित रास (१७४२), कुमारपाल रास (१७४३), अमर दत्त मित्रानन्द रास (१७४४), चन्दन मलयागिरि रास (१७४४), हरिश्चन्द्र रास (१७४४), हरिबल लाढ़ी नो रास (१७४६), वीशस्थानक रास (१७४८), मृगाकलेखा रास (१७४८), सुदर्शन शेट रास (१७४९), अजित सेन कनकावति रास (१७५१), गुणकरंड गुणावली रास (१७५१), महाबल मलय-सुन्दरी रास (१७५१), शम्भुजय माहात्म्य रास (१७५५), सत्यविजय निर्वाण रास (१७५६), रत्नचूड-

मुनि रास (१७५७), अभयकुमार रास (१७५८), अमरसेन-जयसेन रास (१७५९), रत्नसारनूप रास (१७५९), जबूस्वामी रास (१७६०), तथा आराम शोभा रास (१७६१) आदि ।

इनके अतिरिक्त चन्दनमलयागिरि चौपई (१७०४), विद्याविलास चौपई (१७११), मंगल कलश चौपई (१७१४), कन्या नी चौपई आदि अनेक चौपई-ग्रन्थ और अनेक स्फुट स्तुति-ग्रन्थ भी श्री जिन हर्ष की उत्तम कृतियाँ बताई जाती हैं ।

**अभयसोम**—ये मुनि सोमसुन्दर के शिष्य थे । इनका रचना-काल स० १७१० और १७३० के बीच माना जाता है । इनकी भाषा हिन्दी के पर्याप्त निकट है । अन्य वृत्त अज्ञात है । सभवतः इनका स्थायी निवास राजस्थान में ही अधिक था । इनकी रचनाओं में वैदर्भी चौपई (स० १७११, आगरा) विक्रम चरित्र घापर। चौपई (१७२३, सिरौही), विक्रम चरित्र (लीलावती) चौपई (१७२४, मानतुंग मानवती चौपई (स० १७२७) आदि प्राप्त हैं ।

**बृद्धिविजय**—इनका जन्म बड़नगर के मासु स्थित डामली ग्राम में हुआ था । इनके पिता का नाम आनन्द शाह और माता का नाम उत्तमदे थी । इनका बाल्यनाम बोधा था । स० १७३५ में श्री सत्यविजय गणि ने इन्हें दीक्षित किया । शास्त्रादि अध्ययन के पश्चात् ये 'पण्डित' उपाधि से विभूषित किये गये । स० १७६९ में पाटण में चातुर्मास करते समय इनकी इहलोक लीला समाप्त हुई । जीवविचार स्तवन (स० १७१२), नवतत्त्व विचार स्तवन (१७१३) और नय प्रमोद आदि इनकी ज्ञात रचनाएँ हैं । इनकी बहुत-सी रचनाओं का पता नहीं चलता ।

**विद्यारवि**—ये मुनि श्री उदयरवि के शिष्य थे । इन्होंने स० १७११-१७१७ के बीच सिरौही (राजस्थान) में रहकर अपनी 'चदराजा रास' नामक कृति की रचना की थी । इस ग्रन्थ में ३००० के लगभग पद्य हैं । इसकी भाषा खड़ी बोली से बहुत कुछ प्रभावित प्रतीत होती है । उदाहरण के लिए निम्न पक्तियाँ द्रष्टव्य हैं—

इणपरि चदतणा गुण गाय। लाभ अनन्ता पाया रे ।

धनि धनि जग मँहि ये ऋषिराया प्रणमै सुरनर पाया रे ॥

सब आनन्द फली मन केरी जिन मुख देखी तेरी ।

इम चद तणा गुण गाय। लाभ अनन्ता पाया रे ॥

**मेघविजय**—इनका भी पूर्व परिचय अज्ञात है । मुनि श्री कृपाविजय इनके दीक्षागुरु थे । इनकी रचनाओं से पता चलता है कि ये बहुमुखी रचनात्मक प्रतिभा के व्यक्ति थे एवं बहुश्रुत थे । इनकी लोकभाषा तथा संस्कृतभाषा की रचनाएँ इनकी बहुमुखी प्रतिभा के प्रमाणस्वरूप हैं । इनका 'विजय देव निर्वाण रास' दीवबदर में स० १७२१ के आस-पास पूर्ण हुआ । श्री 'पार्श्वनाथ नाम माला', 'दशमत स्तवन', 'शासन-दीपक सज्जाय' तथा चौबीसी आदि भाषा-ग्रन्थों के अतिरिक्त देवानन्दाभ्युदय काव्य, चन्द्रप्रभा व्याकरण, सप्तसधान महाकाव्य, शान्तिनाथ चरित्र, तत्त्वगीता, धर्म-मजूषा, युक्तिप्रबोध नाटक, मेघदूत समस्या लेख, हैमचन्द्रिका आदि संस्कृत के ग्रन्थ इनकी विद्वत्ता के परिचायक हैं । इनका रचना-काल स० १७१५ से १७६५ तक माना जा सकता है ।

१८वीं शती की प्रथम पचीसी के अन्तर्गत शताधिक जैनमुनियों के ब्रजभाषा, राजस्थानी, गुजराती, अपभ्रंश प्राकृत और संस्कृत भाषाओं में रचित रास, चरित्र, प्रबन्ध, सज्जाय एवं वितय-ग्रन्थ मिलते हैं । भाषा, छन्द, विषय एवं रचना-पद्धति आदि की दृष्टि से इनमें बड़ा वैविध्य है; तथापि इन सबका उद्देश्य उपदेश-मूलक है । प्रायः सभी रचनाओं में अपने संप्रदाय-विशेष के सिद्धान्तों की

प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप से चर्चा है। अधिकांश अपने गुरुओं या धर्म-प्रचारक राजाओं, धनियों या राजनीतिक क्षेत्र में प्रभावशाली व्यक्तियों के चरित्र-वर्णनों से सबद्ध हैं। इस परम्परा के आरम्भिक दो-तीन दशकों के कुछ प्रमुख कवि एवं उनकी कृतियों का परिचय संक्षेप में यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है। इससे जैन-साहित्य के प्राचुर्य एवं वैभव का पता चलता है।

**लब्धिविजय**—ये गुणहर्ष के शिष्य थे। रचनाकाल १८वीं शती का प्रथम दशक है। इन्होंने 'उत्तमकुमार रास', 'अजापुत्र-रास' और कई स्तवन-ग्रन्थों की रचना की है।

**जयसोम**—ये जयसोम के शिष्य थे। 'भावना बेलि' (जसलमेर, स० १७०३) एवं 'गुण-स्थानक स्वाध्याय' इनकी रचनाएँ हैं। भावना बेलि की भाषा राजस्थानी है। इन्होंने १७०० श्लोकों से युक्त ६ कर्मग्रन्थों की गुद्यमयी टीका भी लिखी है।

**मानविजय**—ये जयविजय जी के शिष्य थे। इन्होंने स० १७०२ में 'श्रीपाल रास' नामक काव्य-ग्रन्थ की रचना की थी।

**तेजमुनि**—ये मुनि श्री भीमजी के शिष्य थे। इन्होंने 'चंदराजा नो रास' और 'जितारि राजा रास' नामक दो रास-ग्रन्थों की रचना की थी। इनकी भाषा राजस्थानी गुजराती मिश्रित है।

**लब्धोदयगणि**—इनके गुरु श्री ज्ञानराज गणि थे। 'पद्मिनी चरित्र' (स० १७०१) इनकी उच्च कोटि की रचना है। इस काव्य की भाषा डिगलमिश्रित राजस्थानी प्रतीत होती है।

**सुमतिवंस**—इनका परिचय पूर्णतया अज्ञात है। 'चंदनमलयागिरि चौपई' नामक इनका एक प्रबन्ध ग्रन्थ प्राप्त है।

**इन्द्रसौभाग्य**—ये सत्यसौभाग्य सूरि के शिष्य थे। 'जीवविचारप्रकरण' नामक इनका एक ग्रन्थ प्राप्त है। ये संभवतः स० १७५० तक जीवित थे।

**अभयसोम**—ये खरतरगच्छीय मुनि श्री सोमसुन्दर के शिष्य थे। इनका अन्य परिचय ज्ञात नहीं है। वेदभी चौपई (स० १७११), विक्रमचरित्र चौपई (स० १७२३), विक्रमचरित्र (लीलावती) चौपई (स० १७२४) और मानतुग मानवति चौपई (१७२५) इनके प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं। इन कृतियों की भाषा यद्यपि गुजराती है, परन्तु खड़ी बोली के क्रियापदों का बे-छूट प्रयोग किया गया है।

**उत्तरसागर**—ये तपागच्छ श्री कुशलसागर के शिष्य थे। 'त्रिभुवनकुमार रास' (स० १७१२) के रचयिता भी थे। अन्य परिचय अज्ञात है।

**आणन्दवर्द्धन**—इनकी 'चौबीसी' हिन्दी भाषा में रचित है।

**गजकुशलगणि**—ये मुनि श्री गजकुशल के शिष्य थे। 'गुणावली गुणकरड रास' की रचना इन्होंने स० १७१५ में की थी।

**पद्मचन्द्र**—ये पद्मरा के शिष्य तथा 'जबुस्वामी रास' के रचयिता थे। इस रास-ग्रन्थ की भाषा बड़ी ही सुबोध एवं हिन्दी से मिलती-जुलती है।

**पद्मविजय**—इनकी एक कृति 'शीलप्रकाश रास' (स० १७१५) उपलब्ध है।

**केशरकुशल**—इनका परिचय सर्वथा अज्ञात है। 'जगदु प्रबन्ध रास' इनकी उत्तम काव्य कृति बताई जाती है।

**वीरविजय**—ये अहमदाबाद के ब्राह्मण कुल में पैदा हुए थे। इनका पूर्व नाम केशव था। पिता का नाम जदोसर और माता का विजया था। इनके दीक्षा-गुरु कनकविजय जी थे। 'विजय सिंह सूरि निर्वाण रास' इनकी प्रसिद्ध रचना है जो प्रकाशित भी हो गई है।

**जयरग (जेतसी)**—इनके गुरु का नाम श्री पुण्यकलशशि था। इन्होंने 'अमरसेन वयरसेन चौपई' की रचना स० १७०० में जेसलमेर में की थी। 'कयबन्ना शाह नो रास' (बीकानेर, स० १७२१) के अतिरिक्त इनके भक्तिपरक कुछ स्फुट गीत भी प्राप्त हुए हैं।

**राजसार**—ये मुनि विद्याभार के शिष्य एवं 'कुलध्वज कुमार रास' के रचयिता बताये गए हैं।

**मेरुलाम**—'चन्द्रलेखा सती रास' (स० १७०५) के रचयिता मेरुलाम के दीक्षा-गुरु श्री विनयलाम जी थे। इनकी भाषा संस्कृतबहुला एवं दार्शनिक पदावलम्बि से बोझिल है।

**ज्ञानकुशल गणि**—ये मुनि श्री कीर्तिकुशल के शिष्य थे। इनका 'पार्श्वनाथ चरित' प्रबन्ध-काव्य की दृष्टि में बड़ी ही उन्नत कोटि का ग्रन्थ माना गया है। इसमें तत्कालीन जैनमत का साम्प्रदायिक इतिहास भी दिया गया है।

**शुभविजय**—श्री लक्ष्मीविजय जी इनके दीक्षा-गुरु थे। 'गजसिंह राजा नो रास' (सफेटक-पुर, स० १७१३) इनकी राजस्थानी-गुजराती मिश्रित भाषा की उत्तम कृति है।

**कांतिविजय**—ये कीर्तिविजय जी के शिष्य तथा विनयविजय जी के गुरु भाई थे। 'सवेग रसायन बावनी' एवं 'सुजसबलि' इनकी काव्य-कृतियाँ हैं।

इसी प्रकार श्रीतिलकसागर कृत 'राजसागर सूरि निर्वाण रास' (स० १७१६), साधुविजय के शिष्य सौभाग्यविजय का 'विजयदेव सूरि निर्वाण सज्जाय' (स० १७१७ के लगभग), हस्तिरवि कृत 'चित्रसेनपद्मावती रास' (स० १७१७, अहमदाबाद), उदयसूरि कृत 'सुरसुन्दरी अमरकुमार रास' (स० १७१६), जिनदास श्रावककृत 'व्यापारी रास' (१७१६) वीरविमल कृत 'भावी की कर्म रेख रास' (हिन्दी, स० १७२२) तथा 'जबूस्वामी रास' (गुजराती), सुमतिरग का 'प्रबोध चिन्तामणि' (मुल्तान, स० १७२२), सूरजमुनि का 'लीलाधर रास' (स० १७२१) श्री लामचन्द जी कृत 'विक्रम चउपई' (१७२३), 'लीलावती रास' (स० १७२८) तथा 'पाडव चरित चौपई' (स० १७६७), परमसागर कृत 'विक्रमादित्य रास' (१७२४) मुनि समयकीर्ति कृत 'गुरु-धर्मनिधान' तथा 'भुवनानन्द चौपई', प्रसिद्ध मुनि श्री यशोविजय जी के शिष्य श्री तत्त्वविजय द्वारा रचित 'अमरदत्त मित्रानन्द रास' (स० १७२४), मुनि श्री मेरुविजय (रगविजय गणि के शिष्य) कृत 'वस्तुपाल तेजपाल रास' (बीजापुर, स० १७२१), 'नवपद रास' (हिन्दी भाषा, स० १७२३) एवं 'नर्मदा सुन्दरी रास' और मानसागर रचित 'विक्रमादित्यसुत विक्रमसेन चौपई' एवं 'कान्हड कठियारा नो रास' विशेष उल्लेखनीय कृतियाँ हैं। महेश मुनि की 'अक्षर बत्तीसी' (स० १७२५, उदयपुर) एवं 'ककहरा' की भाषा तो विशुद्ध हिन्दी ही है। ककहरा की कुछ पक्तियाँ द्रष्टव्य हैं—

कका ते किरिया करी करम करउ ते चूर।

किरिया बिन ते जीवणा शिव नगरी हुइ दूर॥

षषा करम में पय करउ षषा करउ मन माहि।

षंति करी सेवउ सदा ज़िणवर देव उदाहि॥

**द्वितीय पचीसी—(स० १७२५-१७५०)**

१८वीं शती की द्वितीय पचीसी के अन्तर्गत आनेवाले अधिकांश कवियों का जीवनवृत्त प्रायः अज्ञात है। जिन दो-चार मुनियों एवं कृतिकारों का यत्किंचित् परिचय मिलता है उसे संक्षेप में यहाँ प्रस्तुत किया रहा है।

**ज्ञानविमल सूरि**—ये वीशा ओसवाल वंशी वासव सेठ के पुत्र थे। इनकी माता का नाम

कनकावती था। इनका जन्म भिन्नमाल नामक शहर में स० १६६४ में हुआ था। बचपन का नाम नाथूमल था। स० १७०२ में इन्होंने धीरविमल गणि से दीक्षा ली। उस समय उनका नाम नयविमल रखा गया। स० १७२७ में मारवाड़ के पास सादडी ग्राम में तपागच्छ आचार्य विजय प्रेभ सूरि ने इन्हें 'पंडित' पद से विभूषित किया। स० १७४८ में इन्हें 'आचार्य' पद दिया गया। ये विशेषतया गुजरात, सौराष्ट्र और मारवाड़ के जैन-तीर्थों में भ्रमण करते रहें। स० १८८२ में ८६ वर्ष की अवस्था में इनकी इहलोक लीला समाप्त हुई। उस समय वे खभात में चातुर्मास कर रहे थे। उनकी अधिकांश रचनाएँ प्रकाशित हो गई हैं। उनकी कुछ काव्य-कृतियाँ निम्नलिखित हैं—

साधुवदना (स० १७२८), जबुरास, बारह व्रत ग्रहण, श्री चंदकेवली रास, राजसिंह राजर्षि रास, अशोकचन्द तथा रोहिणी रास, आनन्दघन बत्तीसी (बालावबोध टीका) तथा अनेक वन्दन एवं स्तवन ग्रन्थ।

**धर्ममंदिर**—ये मुनि श्री दयाकुशल के शिष्य थे। इनकी प्रायः सभी रचनाएँ हिन्दी-गुजराती मिश्रित भाषा में हैं। संभवतः इनकी मातृ-भाषा गुजराती थी और मुलतान में इनका निवास था। इन दोनों क्षेत्रों का प्रभाव उनकी भाषा पर प्रत्यक्ष है। मुनिचरित्र (स०, १७२५), दयादीपिका चौपई (मुलतान, १७४९), मोह विवेक रास (मुलतान, १७४१), परमात्मप्रकाश चौपई (स० १७४२, मुलतान) आदि इनकी काव्य-कृतियाँ हैं।

**लक्ष्मीवल्लभ**—श्री सोमहर्ष के शिष्य लक्ष्मीवल्लभ अनेक ग्रन्थों के रचयिता बताए जाते हैं। इनकी रचनाओं में रतनहास चौपई, अमरकुमार चरित्रदास, विक्रमादित्य पंचदण्डरास आदि विशेष उल्लेखनीय हैं। इनका मुख्य वास-स्थान बीकानेर ही था। यही कारण है कि इनकी भाषा हिन्दी के पर्याप्त निकट प्रतीत होती है।

**हीराणंद**—इनका अपर नाम हीरमुनि भी मिलता है। इन्होंने राजस्थान को ही अपना भ्रमण-केन्द्र रखा था। इनकी दोनों रचनाओं—उपदेशरत्न कोश (मेडता, स० १७२७) और सागर-दत्त रास (जालोरगढ़) की भाषा मारवाड़ी-गुजराती मिश्रित है।

**उदयविजय**—ये प्रसिद्ध मुनि विजयसिंह सूरि के शिष्य थे। इनके 'श्रीपाल रास' (किशनगढ़ स० १७२७) और 'रोहिणी रास' की भाषा राजस्थानी है। 'पार्श्वनाथ जिन स्तवन' नामक ग्रन्थ की भाषा प्राकृत है।

**कुशलधीर**—इनका राजस्थानी भाषा में रचित 'लीलावती रास', (सोजत, १७२८) और गुजराती रचना 'भोज चरित्र चौपई' (स० १७२६) उच्चकोटि की साहित्यिक कृतियाँ हैं।

**धर्मवर्द्धन**—ये संस्कृत के प्रकाण्ड पण्डित थे। इनके गुरु का नाम विजयहर्ष था। इन्होंने लोकभाषा के अतिरिक्त संस्कृत में भी उच्चकोटि का काव्य सर्जन किया था। 'श्री भक्तामरस्तोत्र' तथा 'वीरस्तवन' इनकी संस्कृत की रचनाएँ हैं। 'अमरसेन वैरसेन चउपई', 'शनिश्चर विक्रम चौपई', 'अमरकुमार सुरसुन्दरी रास' तथा अन्य अनेक स्तवन-ग्रन्थों की भाषा मारवाड़ी गुजराती मिश्रित है। इनका एक अन्य नाम धर्मसिंह भी मिलता है।

उपरोक्त कवियों और रचनाओं के अतिरिक्त इस कालसीमा के अन्तर्गत अन्य अनेक कृतियाँ उपलब्ध होती हैं जिनका संक्षिप्त विवरण इस प्रकार है—

यशोचन्द्र कृत 'राजसिंह कुमार रास' (स० १७२६), मानविजय गणि (२) कृत 'नर्मविचार रास', हेमराज पण्डित कृत 'नयचक्ररास' (स० १७२६) एवं 'भक्तामर स्तोत्र माला' (दोनों हिन्दी में), लक्ष्मीविजय कृत 'श्रीपाल मयणा सुन्दरी रास' (खभात, १७२७, राजस्थानी में), मानविजय कृत

‘पाण्डव चरित्र रास’ (सं० १७२८), श्रीवीरजी कृत ‘जबूपूच्छा रास’ (सं० १७२८ पाटण), मुनिश्री चारुदत्त के शिष्य कनकनिधान कृत ‘रत्नचूड व्यवहारी रास’ (सं० १७२८), श्री कमलहर्ष के शिष्य उदयसमुद्र का ‘कुलध्वज कुमार रास’ (सं० १७२८), विवेकविजय का ‘मृगाकलेखा रास’ (गुज०—हिन्दी में, सं० १७३०), तिलकहंस के शिष्य तत्त्वहंस कृत ‘उत्तमकुमारि चौपई’ (सं० १७३१), विबुध-विजय कृत ‘मंगल कलश रास’ (सं० १७३२), श्री नित्यसौभाग्य कृत ‘पंचाख्यान चौपाई’, त्रिलोक-सिंह के शिष्य श्री आणन्दमुनि कृत ‘गणितसार और ‘हरिवंश चरित्र’ (सं० १७३१, १७३८, हिन्दी भाषा में), पेतो कवि कृत ‘धन्ना रास’ (हिन्दी, सं० १७३२, मेवाड में), श्री सुखसागर कवि कृत ‘इन्द्रभानु प्रिया रत्नसुन्दरी चौपई’ (हिन्दी, सं० १७३२) शान्तिदास श्रावक का ‘गौतम स्वामीरास’ (१७३२), जयसागर का ‘अनिरुद्ध हरण’ (सं० १७३२), सिद्धिद्विजय के शिष्य श्री सुरविजय का ‘रत्नपाल रास’ (सं० १७३२), मुनि श्री जिनविजय का ‘विजयकुंजर प्रबन्ध’ (सं० १७३४), चन्द्र-विजय (१) कृत ‘धन्ना शालिभद्र चौपई’, चन्द्रविजय (२) का ‘जबूकुमार रास’ (१७३४), श्री इन्द्र-सौभाग्य के शिष्य हेमसौभाग्य का ‘राजसागर सूरि निर्वाण रास’, विनयलाभ कृत ‘बछराज देवराज चौपई’ (मुलतान, सं० १७३४ हिन्दी में), देवविजय का ‘चपक रास’ (सं० १७३४), दयातिलक कृत ‘धन्ना नो रास’ (१७३६), नयनशेखर कृत ‘योगलताकर चौपई’ (१७३६), भोजविमल के शिष्य रचिरविमल का ‘मत्स्योदर रास’ (सं० १७३६), लावण्यरत्न के शिष्य केशवदास कृत ‘केशवदास बावनी’ (हिन्दी, सवैया छंद में) अजीतचंद का ‘चंदनमलया गिरिरास’ (सं० १७३६), कनकविलास कृत ‘देवराज बछराज चतुष्पदी’, श्री लक्ष्मीरत्न कृत ‘धन्ना हडालिआ नो रास’ (ऐतिहासिक काव्य), कुशलसागर का ‘वीरभाण उदयभाण रास’, दीपसौभाग्य कृत ‘चित्रसेन पद्मावती चौपई’ (सं० १७३६) तथा ‘बृद्धिसागर सूरि रास’ (१७४७), मुनिचन्द के शिष्य अमरचंद का ‘विद्या विलास चरित्र’ (पवाडा मारवाड़ी भाषा, सं० १७४५), शीलविजय की ‘तीर्थमाला’ (१७४७, हिन्दी में छन्दःशास्त्र), यशोवर्द्धन का ‘चन्दन मलयागिरि रास’ (हिन्दी, १७४७) ऋषभसागर कृत ‘विद्या विलास रास’ एवं ‘गुणमंजरी चौपई’ (१७४८) और दीपतिविजय कृत ‘मंगल कलश रास’ (सं० १७४६) ।

लक्ष्मीरत्न सूरि, तिलकचन्द, प्रागजी, अमर विजय, जीवराज, कीर्तिसागर सूरि तथा ज्ञान-सागर (२) आदि अनेक जैनमुनियों की कृतियाँ अभी तक अनुपलब्ध हैं ।

#### तृतीय पचीसी (सं० १७५०—१७७५)

उदयरत्न—इस कालसीमा के बीच आनेवाले कवियों में तपागच्छ श्री शिवरत्न मुनि के शिष्य श्री उदयरत्न सर्वप्रमुख हैं । रचनाओं के प्राचुर्य को देखते हुए उनके जीवन-वृत्त के अज्ञान पर क्षोभ होना आवश्यक है । उन्होंने एक दर्जन से अधिक रास-ग्रन्थों एवं उतने ही विनय और सलोक आदि ग्रन्थों की रचना की थी । कहते हैं उदयरत्न जी गुजरात के खेड़ा जिले के निवासी थे और उनकी मृत्यु मिआगाम में हुई थी । इनकी रचनाएँ इतनी शृंगारपरक होती थी कि उन्हें आचार्य-संघ से निष्कासित कर दिया गया था । बाद में उनकी विद्वत्ता से प्रभावित होकर उन्हें पुनः संघ में ले-लिया गया । उनमें इन्द्रजाल की भी शक्ति थी । उन्होंने अनेक वैष्णव-परिवारों को जैनमत में दीक्षा दी थी । इनके कुछ प्रमुख ग्रन्थ निम्नलिखित हैं—

जंबूस्वामी रास, अष्टप्रकारी पूजा रास, स्थूलभद्र रास (१७५६), मुनिपति रास (१७६१), राजसिंह रास (१७६२), मलयसुन्दरी महाबल रास, यशोधर रास (१७६७), लीलावती सुमति विलास रास (१७६७), धर्मबुद्धि मंत्री अने पापबुद्धि राजा रास (१७६८), शत्रुजय तीर्थमाला उद्धार

रास (१७६६), भुवनभानु केवली रास (१७६७) तथा भरत बाहुबल, विमल मेहता आदि से सबद्ध सलोक-ग्रन्थों के अतिरिक्त अनेक सज्जाय और प्रबन्ध काव्य ।

**सौभाग्यविजय**—ये तपागच्छ मुनि श्री लालविजय जी के शिष्य थे । सभ्यत ये उत्तर-प्रदेश के किसी स्थान के निवासी रहे होंगे । इनकी 'तीर्थमाला' में भारत के पूर्वी छोर से काठिया-वाड़ तक के जैनतीर्थों का आँखों देखा वर्णन है । इससे पता चलता है कि इनके प्रवास का क्षेत्र बड़ा विस्तृत था । इस ग्रन्थ की भाषा राजस्थानी मिश्रित ब्रजभाषा है ।

**विनयचन्द्र**—ये ज्ञानतिलक के शिष्य थे । इनकी अधिकांश रचनाएँ अप्राप्त हैं । ध्यानामृत रास, मयणरेहा रास, उत्तमकुमार चरित्र रास, ध्यानामृत रास आदि इनके प्रमुख काव्य-ग्रन्थ हैं ।

**मोहनविजय**—ये मुनि श्री रूपविजय के शिष्य थे । नर्मदासुन्दरी नो रास (स० १७५४), हरिवाहन राजा नो रास (१७५५), रत्नपाल रास (१७५८), मानतुंग मानवती रास (१७६०), पुण्यपाल भुणसुन्दरी रास (१७६३) और चन्द्रराजा नो रास आदि इनके सुप्रसिद्ध रास-ग्रन्थ हैं ।

**नेमविजय**—मुनि तिलकविजय के शिष्य नेमविजय अपने सप्रदाय-विशेष के आचार्यों में पर्याप्त सम्मानप्राप्त महात्मा थे । शीलवती (शीलरक्षा प्रकाश रास), नेम बारह मास, बछराज चरित्र रास, धर्मबुद्धि मन्त्री पापबुद्धि नृप रास और तेजसार राजर्षि रास आदि इनकी उच्चकोटि की साहित्यिक कृतियाँ हैं ।

**देवचन्द्र**—जन्म-काल स० १७४६ । ये बीकानेर के पास के एक गाँव में शाह तुलसीदास के घर में पैदा हुए थे । इनकी माता का नाम धनबाई था । १० वर्ष की अवस्था में ही ये दीक्षित हुए । परिश्रमपूर्वक अध्ययन करने के उपरान्त ये प्रकाण्ड पाण्डित्य से विभूषित हुए । धर्म-प्रचार के क्षेत्र में किये गये इनके कार्य अमूल्य हैं । स० १८१२ में इनका स्वर्गवास हुआ । इनकी रचनाएँ हिन्दी, गुजराती और मिश्रित भाषा में हैं । कुछ गद्य में हैं, कुछ पद्य में और कुछ गद्य-पद्य दोनों में । तात्पर्य यह कि ये बहुमुखी प्रतिभा के धनी थे । ध्यान दीपिका चतुष्पदी (हिन्दी), द्रव्यप्रकाश भाषा (हिन्दी १७६७), आगमसागर (गुजराती गद्य), नयचक्रसार (गुजराती गद्य), अध्यात्म गीता, गज सुकुमाल सज्जाय, बीसी, चौबीसी आदि इनके अनेक ग्रन्थ प्राप्त हैं ।

**भावरत्न**—इनका अपरनाम भावप्रभसूरि भी मिलता है । इनके दीक्षागुरु श्री महिमाप्रभ-सूरि जी थे । अन्य जैनकवियों की भाँति इनका जीवन-वृत्त भी अन्धकौर के गर्त में है । 'हरिबल-मच्छी नो रास' (स० १७६६), 'सुभद्रासती रास' (१७६७), बुद्धिविमला सती रास' (१७६७) और 'अबड रास' (१८००) आदि इनकी प्रसिद्ध कृतियाँ हैं ।

कुछ अन्य उल्लेखनीय हिन्दी, गुजराती एवं अन्य भाषाओं की कृतियाँ निम्नलिखित हैं—

गोडीदास श्रावक कृत 'नवकार रास' (राजसिंह राजवतीरास, स० १७५५, बडौदा), शान्ति-विमल के शिष्य केसर विमल की सूक्तिमाला; अभय माणिक्य के शिष्य लक्ष्मीविनय कृत 'अभय कुमार महामन्त्रीश्वर रास' तथा 'दुष्टकमतोत्पत्ति रास', लब्धिविजय (२) कृत 'सुमंगलाचार्य चौपई' (१७६१), लक्ष्मीचन्द के शिष्य गगमुनि का 'रत्नाकर तेजसार रास' (हिन्दी, १७६१), मुनि जिन-सुन्दर सूरि की 'प्रश्नोत्तर चौपई' (मारवाडी, १७६२), नेमिदास श्रावक कृत 'अध्यात्मसार माला' (१७६५ हिन्दी), कान्ति विमल रचित 'विक्रम कनकावलि रास', गंगासागर के शिष्य जीवसागर कृत 'अमरसेन वयरसेन चरित्र' (१७६८), किसन कवि रचित 'उपदेश बावनी' (ब्रजभाषा तथा कवित्तो में), कवि श्री लाघाशाह कृत 'जबू कुमार रास' (१७६४) तथा 'शिवचन्द नो रास', देवविजय का

‘रूपसेन कुमार रास’, श्रीरूपसागर कृत ‘बुद्धिविजय गणि रास’ (ऐतिहासिक, १७६६) जयनन्दन के शिष्य लब्धिसागर (२) की ‘ध्वज भुजगकुमार चौपई’ (सं० १७७०), मुनि श्री भाऊजी के शिष्य चतुर कवि रचित ‘चंदन मंलयागिरि चौपई’ (ब्रजभाषा), गगविजय कृत ‘गजसिंह कुमार रास’ (सं० १७७२) तथा ‘कुसुमश्री रास’ (११७७), विमल विजय के शिष्य श्री रामविजय (१) का ‘विजयरत्न सूरि रास’ तथा ‘गोड़ीदास स्तवन’ और वल्लभकुशल कृत ‘श्रेणिकरास’ (१७७५) तथा ‘हेमचन्द्र गणि रास’ आदि ।

#### चतुर्थ पचीसी—(सं० १७७५-१८००)

**कांतिविजय**—ये मुनि श्री प्रेमविजय जी के शिष्य थे । इनके ‘महाबल मलयसुन्दरी नौ रास’ नामक ग्रन्थ की भाषा हिन्दी के पर्याप्त निकट है । चौबीस जिनस्तवन, हीराबेधवत्तीसी (राजस्थानी भाषा में), सौभाग्य पचमी माहात्म्य आदि कुछ अन्य ग्रन्थों की भी रचना इन्होंने की थी ।

**नित्यलाल**—इनके पिता का नाम कर्मसिंह और माता का कमला था । मुनि सहजसुन्दर इनके दीक्षागुरु थे । अन्य वृत्त अज्ञान हैं । ये सदेवत सावलिगा राम (१७८२, सूरन), विद्यासागर सूरि रास (१७८२, अजमेर) तथा अनेक चौबीसी स्तवन एवं सजाय आदि ग्रन्थों के रचयिता हैं ।

**न्यायसागर**—(सं० १७२८-१७६७)—इनके पिता मोटे शाह मरुधर (मारवाड) के ओस-वाल वैश्य थे । माता का नाम रूपा था । इनका बचपन का नाम नेमिदास था । मुनि उत्तमसागर इनके दीक्षागुरु थे । सं० १७६७ में अहमदाबाद में इन्होंने देहत्याग किया । पिडदोष विचार सज्जाय (१७८१), महावीर रागमाला (१७८४), दो ‘चौबीसी’ ग्रन्थ और एक ‘बीसी’ ग्रन्थ इनकी रचनाएँ हैं । इनके ‘बीसी’ ग्रन्थ की भाषा हिन्दी है ।

**रामविजय**—ये सुमतिविजय जी के शिष्य थे । इन्होंने गरबा जैसे लोकगीत से लेकर सस्कृत के वर्णिक छन्दों तक की रचना लोकभाषा में की है । मुनि रामविजय जी प्रखर प्रतिभा के कवि थे । तेजपाल रास (१७६०), धर्मदत्त ऋषि रास (१७६६), शान्तिजिन रास, लक्ष्मीसागर सूरि निर्वाण रास आदि ग्रन्थ इनकी कवित्व-शक्ति के परिचायक हैं । भाषा बड़ी ही सरस एवं सुबोध्य है ।

**जिनविजय (३)**—इनके पिता-माता का नाम क्रमशः धर्मदास और लाडकुंआर बताया जाता है । ये राजनगर के श्रीमाली वणिक् कुल में सं० १७५२ में पैदा हुए थे । मुनि श्री क्षमाविजय ने सं० १७७० में इन्हें विधिवत् दीक्षा दी थी । श्रावणसुदी १० मंगलवार सं० १७६६ में पादरा नामक स्थान में इनकी इहलोक-लीला समाप्त हुई । इनका ‘क्षमाविजय निर्वाण रास’ सांप्रदायिक इतिहास-ग्रन्थ की दृष्टि से महत्वपूर्ण कृति है । कर्पूर-विजय रास (१७७६) भी इसी कोटि की रचना है । इन्होंने दो ‘चौबीसी’ और एक ‘बीसी’ ग्रन्थों की भी रचना की थी ।

**जिनविजय (४)**—विजयसिंह सूरि की शिष्य-परम्परा में आनेवाले मुनि भाणविजय जी इनके गुरु थे । इनका अन्य वृत्त अज्ञात है । श्रीपाल चरित्र रास (१७६१, नवलखी बन्दर), नेमिनाथ श्लोक (१७६६) और धनशालिभद्र रास (१७६६, सूरत) इनकी उच्चकोटि की कृतियाँ हैं ।

**ज्ञानसागर**—ये नवानगर (जामनगर) के शाह कल्याण जी और जयन्ती के पुत्र थे । सं० १७६३ में इनका जन्म हुआ और सं० १८२६ में आश्विन शुक्ल द्वितीया को सूरत में स्वर्गवास हुआ । इन्होंने सं० १७७७ में श्री विद्यासागर सूरि से दीक्षा ली और १७६७ में आचार्य पद से विभूषित हुए । ये सस्कृत और गुजराती दोनों के कवि थे । समक्ति नी सज्जाय, भावप्रकाश (१७८७), कृष्णवर्मा रास आदि इनके उल्लेखनीय काव्य-ग्रन्थ हैं ।

(शेष अंश पृष्ठ १८५ पर)



## नाटक के तत्त्व : भारतीय दृष्टि

डॉ० देवर्षि सनाढ्य

नाटकीय तत्त्वों के रूप में आधुनिक आचार्यों द्वारा हमें (१) कथावस्तु, (२) पात्र, (३) कथोपकथन, (३) शिल्प, (५) देशकाल और (६) उद्देश्य, इन छ अंगों का बोध कराया जाता है। प्रसिद्ध पाश्चात्य आचार्य अरस्तू ने 'त्रासदी' के विषय में विवेचन करते हुए तीन बाह्य और तीन आन्तरिक तत्वों—कुल छ तत्वों—का उल्लेख किया है। (१) रगविधान, (२) प्रगति और (३) पद-रचना बाह्य हैं तथा (४) कथानक, (५) चारित्र्य और (६) विचार आन्तरिक हैं।<sup>१</sup> इसी धारा में सुधार और विकास करते हुए पाश्चात्य अग्रज मनीषी बेंन जॉन्सन और ड्रायडन ने नाटक के आधुनिक आचार्यों द्वारा अनुमोदित छ तत्वों का घोष किया है। योरोप का यह तत्त्व-विवेचन आज भारत में भी ग्राह्य है। आधुनिक भारतीय नाट्यशास्त्री बाह्य और आन्तरिक के भेद को भूलकर सामान्यतः इन्हीं को नाटकीय तत्त्व मानते हैं। हमारी राष्ट्रभाषा हिन्दी के आचार्यों ने भी इन्हीं नाट्य-तत्वों को स्वीकारा है और पश्चिम के छायालोक में सर्जन प्राप्त किये आधुनिक हिन्दी-नाटक के परीक्षण के लिए इसी शास्त्रीय कसौटी को मान्यता दी है। पश्चिम के कुछ आचार्य नाटकीय तत्वों की श्रेणी में पात्र और देशकाल को उतनी मान्यता नहीं देते। वे इनके स्थान में तीन तत्व और बताते हैं—कुतूहल, घात-प्रतिघात (द्वन्द्व) और अभिनयशीलता। कुछ मनीषी केवल तीन तत्व ही पर्याप्त मानते हैं—कथा, संवाद और रङ्गनिर्देश।

हिन्दी में शास्त्रीय विवेचन करनेवाले मनीषियों में डॉ० बाबू श्यामसुन्दरदास का नाम सर्वप्रथम आता है। शास्त्रीय मर्यादाओं के आदि संस्थापक के रूप में हिन्दी का पाठक और छात्र इन्हीं आदर देता है। 'साहित्यालोचन' में बाबू जी ने आरम्भ में बताये गये छ नाटकीय तत्वों की ही मर्यादा स्थापित की है। भारतीय नाट्यशास्त्र का विवेचन करने के निमित्त बाबूजी ने 'रूपक-रहस्य' नामक ग्रन्थ का प्रणयन किया है। इस ग्रन्थ का मूल आधार सस्कृत-आचार्य धनजय का 'दश रूप' नामक ग्रन्थ है, जो 'दश रूपक' नाम से अधिक प्रसिद्ध है। धनजय के अनुसार रस का आश्रय लेकर होनेवाले नाट्य के दस भेद हैं—'दशधैव रसाश्रयम्'।<sup>२</sup> नाट्य के भेद को लेकर एक प्रश्न उठता है कि जब सभी प्रकार के रूपकों में अभिनय और अनुकरण की प्रधानता होती है, तब इनका भेद किस आधार पर किया जाता है? 'दश रूप' में इसका उत्तर है—“वस्तु नेता रसस्तेषा भेदकः।<sup>३</sup> अर्थात् रूपकों के भेद के आधार कथावस्तु, नायक और रस हैं। उदाहरणार्थ, ख्यातवस्तु के आधार पर रूपक का एक भेद 'नाटक' कहलाता है, नायक की धीरशान्तता के आधार पर एक रूपक 'प्रकरण' कहलाता है, और करुण रस 'अङ्ग' नामक रूपक की एक भेदक विशेषता है।

'रूपक-रहस्य' में भी लगभग ऐसा ही बताया गया है। बाबूजी का कथन है—“रूपको के जो भेद किये गये हैं, वे तीन आधारों पर स्थित हैं, अर्थात् वस्तु, नायक और रस।” आगे चलकर बाबूजी ने इसी क्रम में लिखा है—“इन्हीं को रूपको के तत्व भी कहते हैं।”<sup>४</sup> बाबूजी की इस

<sup>१</sup> अरस्तू का काव्यशास्त्र (सं० नगेन्द्र) पृष्ठ २।

<sup>२</sup> दशरूपक १-७।

<sup>३</sup> वही, १-११।

<sup>४</sup> रूपक-रहस्य (द्वि० सं०) पृष्ठ ५१।

मान्यता का अर्थ अब तक यही लिया गया है कि भारतीय नाट्य-शास्त्र के अनुसार 'वस्तु, नेता और रस रूपको के तत्त्व हैं।' विद्वानों ने ऐसा ही माना और अनेक विज्ञ मनीषियों ने पाश्चात्य नाटकीय तत्त्वों से इनकी तुलना करते हुए घोषणा की कि पूर्व और पश्चिम की विद्वन्मान्यता में मूलतः कहीं कोई अन्तर नहीं है। दोनों में नायक है ही, कथावस्तु उपस्थित ही है, कथोपकथन, देशकाल, शैली और उद्देश्य का अन्तर्भाव 'रस' तत्त्व में करने में कोई असुविधा नहीं है।

पाश्चात्य और पूर्वीय नाट्य-तत्त्वों की मान्यता में वही कोई भेद है या नहीं? क्या भारतीय नाट्यशास्त्र के आचार्यों ने 'वस्तु' 'नेता' और 'रस' को ही नाट्य-तत्त्व माना है? ये प्रश्न अपने आधुनिक नाट्याचार्यों के निर्णय पर प्राचीन नाट्यशास्त्र का अध्ययन करते हुए उठ खड़े होते हैं। प्रश्न तो पूर्वीय और पश्चिमी नाट्यशास्त्रों की तत्त्वसम्बन्धी मान्यता पर भी उठ सकता है, परन्तु वह एक पृथक् प्रश्न है। जहाँ तक भारतीय प्राचीन नाट्यशास्त्रों का सम्बन्ध है, वहाँ 'तत्त्व' शब्द का व्यवहार ही इस सन्दर्भ में नहीं प्राप्त होता। धनजय के 'वस्तु नेता रस' कथन का जहाँ तक प्रश्न है, उसने इन तीनों को नाट्य-तत्त्व नहीं, रूपको का परस्पर भेदक तत्त्व माना है।

'तत्त्व' शब्द से आज सामान्यगृहीत एक अर्थ 'उपकरण' है, जो इस सन्दर्भ में लिया जात है। 'तत्त्व' अर्थात् वह सामग्री, जिससे नाट्य-निर्माण होता है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि नाटक में वस्तु, नेता और रस होते हैं, पर ये सब तो श्रव्य-काव्यो में—कथा, आख्यायिकाओं में—भी होते हैं। यह तो वह सामान्य सामग्री है, जिससे काव्य रचा जाता है। केवल दृश्य या श्रव्य-काव्य नहीं, समूचा काव्य। अर्थात् ये कुछ दृश्य-काव्य के ही तत्त्व नहीं, यदि है तो सम्पूर्ण काव्य-विधा के तत्त्व हैं। जिस प्रकार सम्पूर्ण सृष्टि का निर्माण 'क्षिति, जल, पावक, गगन, समीरा'—इन पाँच महातत्त्वों से हुआ है, उसी प्रकार सम्पूर्ण काव्य के निर्माण में वस्तु, नेता तथा रस महातत्त्व हैं। जैसे मानवी सृष्टि की शल्य-क्रिया करने पर कुछ पृथक् मानवीय तत्त्व माने जाते हैं, इसी प्रकार कुछ नाटकीय तत्त्व भी वस्तु, नेता, रस के अतिरिक्त होने चाहिए।

नाट्यशास्त्र का सबसे प्राचीन और मान्य ग्रन्थ है भरतमुनि का 'नाट्यशास्त्र'। नाटक के निर्माण के सम्बन्ध में वहाँ विवेचन हुआ है। एक बार महेन्द्रादि देवताओं ने पितामह ब्रह्मा से आग्रह किया कि वेद-व्यवहार शूद्र जातियों को सुनाना सम्भव नहीं है, इसलिए आप एक पंचम वेद का सर्जन कीजिए जो 'सार्ववर्णिक' हो।

न वेदव्यवहारोऽयं सश्राव्य शूद्रजातिषु।

तस्मात् सृजापर वेद पंचम सार्ववर्णिकम् ॥<sup>१</sup>

ब्रह्माजी ने कहा—तथास्तु। इसके बाद तत्त्ववित् पितामह ने योगक्रिया करके चारो वेदों का स्मरण किया।

सस्मार चतुरो वेदान् योगमास्थाय तत्त्ववित्।<sup>२</sup>

और तत्त्ववित् (यहाँ 'तत्त्व' के प्रयोग पर ध्यान दीजिए) ने पंचम वेद नाट्य की सर्जना कर दी। सब वेदों का स्मरण करके उन्होंने चारो वेदों से एक-एक 'तत्त्व' लेकर 'चतुर्वेदाङ्गसम्भव' नाट्यवेद की रचना की —

<sup>१</sup> नाट्यशास्त्र १-१२।

<sup>२</sup> वही, १-१३।

जग्राह पाठ्य ऋग्वेदात् सामभ्यो गीतमेव च ।

यजुर्वेदादभिनयान्

रसानाथर्वणादपि ॥<sup>१</sup>

ऋग्वेद से पाठ्य तत्त्व लिया, साम से गीत तत्त्व, यजुर्वेद से अभिनय तत्त्व और अथर्वण से रस तत्त्व ।

‘नाट्यशास्त्र’ के इस विवेचन के उपरान्त हम यह मानने को विवश हैं कि भारतीय दृष्टि के अनुसार नाटक के तत्त्व वस्तु, नेता, रस नहीं, पाठ्य, गीत, अभिनय और रस हैं । धनञ्जय द्वारा निरूपित रूपक-भेदको से भ्रान्त बुद्धि की मान्यता का केवल एक-तिहाई अंश ही सही है, दो-तिहाई गलत । भरत ने ‘नाट्यशास्त्र’ में इन चारों तत्वों का विशद विवेचन किया है । इस विशद विवेचन की झाँकी मात्र करने के साथ-साथ यह उचित ही होगा कि इस पर भी थोड़ा विचार कर लिया जाय कि भरत ने नाट्यवेद के निर्माण में जो वेदों की दुहाई दी है, वह दुहाईमात्र है या एक तथ्य-कथन भी ।

भरत मुनि ने ‘नाट्यवेद’ की रचना चारों वेदों से की या नहीं, इस पर विशेष विचार नहीं हुआ है । फिर भी जो कुछ अल्प विचार हुआ है उसकी तीव्र स्थितियाँ हैं । एक स्थिति के अनुसार पाठ्य और गीत की कुछ खोज की गई है, शेष पर कोई विशेष ध्यान नहीं दिया गया । दूसरी स्थिति के अनुसार यह वैदिक दुहाई केवल नाट्य को आदर देने की दृष्टि से की गई है । इस स्थिति के सस्थापक नाटक का जन्म वैदिक क्रियाकलाप से सम्बद्ध नृत्य-गान से न मानकर आर्यों की आम जनता में प्रवर्तमान नृत्य-गान से मानते हैं और यह घोषणा करते हैं कि “नाट्य को गौरवान्वित करने की दृष्टि से भरत ने उसके घटको को चारों वेदों से सग्रह करने की बात कही है ॥”<sup>२</sup>

तीसरी स्थिति के अनुसार भरत की यह उक्ति पूर्णतः ठीक है । पाश्चात्य मनीषी प्रो० मेक्समूलर, लेवी, हर्त्सेल और कीथ की यह धारणा है कि नाटक की उत्पत्ति के मूल में यज्ञयागादि क्रिया है । तीसरी स्थिति के पोषक पाश्चात्य मनीषियों की इसी मान्यता से सहमत हैं । हमारे देश के अणु-कण में जाने-अनजाने धार्मिक भावना इस प्रकार समाई रही है कि उससे अलग हटकर कुछ भी सोचना कठिन है । और कर्मकाण्ड तथा यज्ञयागादि के उस युग में नाटक इत्यादि मनोरञ्जन, जनरञ्जन उपकरणों के मूल में यह विधान होना ही अधिक सङ्गत लगता है । जन-साधारण में प्रवर्तमान नृत्य-गान भी कर्मकाण्ड क्रियाओं से पूरी तरह मुक्त यहाँ ही नहीं, विदेशों में भी नहीं है । यूनान को सर्वप्रथम यूरोपियन नाटकों का प्रदेश कहा जाता है । वहाँ भी नाटकोत्सव का प्रादुर्भाव शोक और चिन्ता के विनाशक, आनन्द और स्फूर्ति के प्रदायक, शत्रुञ्जय देवता डायोनिसस के पूजन-समारोह के वासन्ती अवसर पर हुआ था । डायोनिसस की प्रतिष्ठा में जो कोरस अथवा समूहगान होते थे, उनसे नाटक का जन्म हुआ ।<sup>३</sup> भारतीय नाट्याचार्य ने तो नाटक को धर्म, अर्थ, काम का साधक, दुर्विनीत जनो की बुद्धि को ठिकाने करनेवाला बताया है—

धर्मो धर्मप्रवृत्तानां काम कामोपसेविनाम् ।

निग्रहो दुर्विनीतानां मत्तानां दमनक्रिया ॥<sup>४</sup>

भरत मुनि के ‘नाट्यशास्त्र’ में पूजन-स्तवन आदि के कर्मकाण्ड का जितना प्रकाण्ड वर्णन नाट्यारम्भ-महोत्सव में किया गया है, वह तो पूजन-भजन का एक महान् समारोह ही है । ऐसी

<sup>१</sup> नाट्यशास्त्र १-१७ ।

<sup>२</sup> डॉ० सूर्यकान्त, से० गोविन्ददास अभिनन्दन ग्रन्थ, पृष्ठ ६३३ ।

<sup>३</sup> अमरनाथ जौहरी, पाश्चात्य नाटक-कला के सिद्धान्त, सेठ गोविन्द० अ० ग्रं०, पृ० ५३८ ।

<sup>४</sup> नाट्यशास्त्र, १-१०६ ।

स्थिति में यह मान्यता कि यज्ञयागादि कर्मकाण्डों की क्रियाविधि में ही नाटक का मूल है और नाट्यशास्त्र की भूमिका वैदिकी ही है, असङ्गत नहीं है।

भरत मुनि की वैदिकी मान्यता पर बहुत थोड़ा विचार हुआ है। पाठ्य के विषय में ऋग्वेद की देन को लोगों ने स्वीकार लिया है, गीत की सामवेदी देन के विषय में ज्ञात ही है। 'यजुर्वेदात् अभिनयान्' और 'रसान् आथर्वणादपि' पर भी कुछ-कुछ जाना गया है।

**पाठ्य**

'पाठ्य' का अर्थ है सवाद। इस शब्द की मूल धातु है 'पठ', जिसका अर्थ है विशिष्ट अर्थ को अभिव्यक्त करनेवाली वाणी। अभिनवगुप्त ने 'पाठ्य' की व्याख्या इस प्रकार की है—“इह पठ्यवताया वाचीत्युक्त व्यक्तत्वं विवक्षाविशिष्टस्वार्थापिणक्षमत्वम्। तच्च काव्यध्यायद्वयमाणस्वरालङ्कारादिसामग्री-प्रयोजनेन भवतीति तयोपस्कृत पाठ्यमुच्यते।”<sup>११</sup>

“पठ्यवताया वाचि” में कहा गया व्यक्तव्य—अर्थात् इष्ट अर्थ को अभिव्यक्त करने की शक्ति से जो काकु आदि के लिए अपेक्षित स्वर, अलङ्कारादि से प्राप्त होती है युक्त कथन 'पाठ्य' है। आधुनिक भाषा में यही 'कथोपकथन' कहा जाता है। ऋग्वेद में यह पाठ्य तत्त्व पर्याप्त मात्रा में प्राप्त होता है। ऋग्वेद में अनेक सवाद-सूक्त हैं। जैसे इन्द्र-मरुत्-सवाद (१-१६५, १-१७०), विश्वामित्र-नान्दी-सवाद (३-३३), पुरूरवस्-उर्वशी-सवाद (१०-५६), यमयमी-सवाद (१०-१०) अत्यन्त प्रसिद्ध सवाद हैं। इसके अतिरिक्त ऋग्वेद के आरण्यक, उपनिषद् और ब्राह्मणों में अगणित सम्वाद भरे पड़े हैं। पाश्चात्य विद्वानों ने इन्हीं के आधार पर नाट्यशास्त्र की वैदिकी भूमिका को मान्यता दी है। इस प्रकार भरत की 'जग्राह पाठ्यं ऋग्वेदात्' एक उचित स्वीकृति ही है, 'नाट्यशास्त्र' को महत्त्व देने का 'गुरुडमी' कौशल नहीं। अभिनव गुप्त ने नाटक में पाठ्य-तत्त्व की प्रधानता स्वीकारते हुए उसे ऋग्वेद से ग्रहण किया गया माना है। ऋग्वेद में त्रैस्वर्य—उदात्त, अनुदात्त, स्वरित—की यागोपकारी होने के कारण प्रधानता है। पाठ्य भी त्रैस्वर्य होता है, क्योंकि 'एकस्वर्य' होने से पाठ्य में न तो काकु का प्रयोग ही सम्भव है और न गीतरूपता का ही।<sup>१२</sup>

'नाट्यशास्त्र' में भाषागत आधार पर पाठ्य दो प्रकार का बताया गया है—संस्कृत और प्राकृत—“द्विविधं हि स्मृत पाठ्य संस्कृत प्राकृत तथा।”<sup>१३</sup>

संस्कृत पाठ्य व्यञ्जन, स्वर, सन्धि, विभक्ति, नाम, आख्यात, उपसर्ग, निपात, तद्धितादि अङ्गों से तथा समास एव नाना धातुओं से सिद्ध होता है—

व्यञ्जनानि स्वराश्चैव सन्धयोऽथ विभक्तयः।

नामाख्यातोपसर्गाश्च निपातास्तद्धितास्तथा॥

एतैरङ्गैः समासैश्च नानाधातुगवेक्षितम्।

विज्ञेयं संस्कृत पाठ्यम्..... ॥<sup>१४</sup>

'नाट्यशास्त्र' के १४, १५ तथा १६ अध्यायों में इन सबकी विशद व्याख्या की गई है और इसके अन्तर्गत छन्द, वृत्त, अलङ्कार, गुण आदि की विस्तृत चर्चा की गई है।

<sup>११</sup> नाट्यशास्त्र, अभिनव भारती, १११७ की व्याख्या।

<sup>१२</sup> वही।

<sup>१३</sup> नाट्यशास्त्र, १४।५।

<sup>१४</sup> नाट्यशास्त्र, १४।५, ६, ७।

यही सस्कृत पाठ्य सस्कार गुण से वर्जित होकर प्राकृत पाठ्य हो जाता है। यद्यपि देश-विशेष की स्थिति के अनुसार इसकी नाना अवस्थाये हो जाती हैं (इन नानावस्थाओं का विचार उच्चारण की उपयुक्तता और आधार के साथ विश्वनाथकृत 'साहित्यदर्पण' के छठे परिच्छेद में स्पष्टता से किया गया है।), परन्तु नाट्य-योग में सक्षेपतः यह तीन प्रकार का होता है—(१) समानशब्दः अर्थात् सस्कृत पाठ्य से समान शब्द तो लिये जायें, परन्तु विभक्ति, लिङ्ग आदि के प्रयोग में सस्कृत पाठ्य से भिन्नता रहे, (२) विभ्रष्ट अर्थात् अपभ्रंश और (३) देशीगत अर्थात् देशज। नाट्यशास्त्र के सत्रहवें अध्याय में प्राकृत पाठ्य का विशद विवेचन है और विभिन्न प्राकृत पाठ्यों का विवरण देते हुए जिन नानावस्थाओं का विचार किया गया है उसीका सक्षेप 'साहित्य-दर्पण' में है।

### गीत

'गीत' तत्त्व के सामवेद से ग्रहण करने की शोधणा में दो मत नहीं हो सकते। 'पाठ्य' में स्वर का प्रयोग सामवेद की ही देन है। "साम स गायता है" (साम्ना गायन्ति)।—यह प्रसिद्धि है। "गीतिषु सामोख्या" यह जैमिनि (२-१-१६) का कथन है। समगान के प्राणभूत ताल, लय, स्वर आदि सामवेद की ही देन हैं। 'नाट्यशास्त्र' के चतुर्थ तथा पञ्चम अध्याय में गीत-तत्त्व की विस्तारपूर्वक चर्चा की गई है। छठे अध्याय में षड्ज, ऋषभ, गान्धार, मध्यम, पञ्चम, धैवत, निषाद इन सात स्वरों का उल्लेख करते हुए ध्रुवा—गीति का आधार, एक नियत पदसमूह—केयोग से समन्वित गान को पाँच प्रकार का बताया गया है। (१) प्रवेश—जो पात्र के प्रवेश करते समय भाव, प्रकृति, अवस्थान आदि का सूचक होता है। (२) आक्षेप—जिसका प्रयोग रसान्तर के उपक्षेप के निमित्त किया जाता है। (३) निष्क्रम—जो पात्र के निष्क्रमण पर गाया जाता है। (४) प्रासादिक—जो पात्र की अन्तर्गत वृत्ति को सामाजिकों के प्रति प्रसादित करने के निमित्त गाया जाता है। (५) आन्तर—जो गति, परिव्रमण के निरूपण आदि के अवसर पर प्रयुक्त होता है। "अभिनव भारती" में 'गीत' को नाट्य-प्रयोग का प्राण ("गीतं प्राणा. प्रयोगस्य") माना गया है। नाट्यशास्त्र में इसकी विशद चर्चा है। यह तो आगे चलकर एक पृथक् शास्त्र ही बन गया है, जिसके अध्ययन-मनन के निमित्त सम्पूर्ण जीवन भी पर्याप्त नहीं है। अभिनव गुप्त ने गीत को ही रसास्वादन का आधार माना है।

### अभिनय

"सामाजिकानामभिमुख्येन साक्षात्कारेण नीयते प्राप्यतेऽर्थो अनेन इत्यभिनयः।" साक्षात्कार के द्वारा जिससे सामाजिकों को अर्थ-ग्रहण करा दिया जाय, वह अभिनय है। 'अभि' उपसर्गपूर्वक 'शीञ्' धातु से 'अच्' प्रत्यय करने पर 'अभिनय' शब्द निष्पन्न होता है।

अभिपूर्वस्तु णीञ् धातुराभिमुख्यार्थनिर्णये।

यस्मात् प्रयोग नयति तस्मादभिनयः स्मृतः॥

विभावयति यस्माच्च नानार्थान् हि प्रयोगतः।

शाखाङ्गोपाङ्गसंयुक्तस्तस्मादभिनयः स्मृतः॥<sup>१५</sup>

अभिनय मुख्य रूप से चार प्रकार होता है—(१) आङ्गिक, (२) वाचिक, (३) आहार्य और (४) सात्त्विक—

<sup>१५</sup> नाट्यशास्त्र, ८।७-८।

आङ्गिको वाचिकश्च ह्याहार्य सात्विकस्तथा ।

ज्ञेयस्त्वभिनयो विप्राश्चतुर्धा परिकीर्तितः ।<sup>१९</sup>

यजुर्वेद में अभिनय के चारों प्रकारों के मूल प्राप्त होते हैं । दर्शष्टि-सम्बन्धी गो-दोहन प्रक्रिया,<sup>१९</sup> प्रथम अध्याय की ७वीं कण्डिका के 'उर्वन्तरिक्षमन्वेमि' में विस्तीर्ण अन्तरिक्ष को अनुसरण करने की प्रक्रिया तथा द्वितीय अध्याय की २५, २६, २७ कण्डिकाओं में विष्णुचरण (विष्णुक्रम अनुष्ठान प्रत्येक यज्ञ में होता है) की कल्पना से भूमि पर प्रक्षेप की क्रिया आङ्गिक अभिनय के अच्छे उदाहरण हैं । यजुर्वेद के हिरण्यकेशि श्रौतसूत्र के अनुसार यजुर्वेद में वाचिक क्रिया का स्पष्ट निर्देश है—

उच्चैः ऋचा त्रियते, उच्चैः साम्ना, उपाशु यजुषा ।<sup>२०</sup>

ऋचा का उच्चारण उच्च किया जाता है, साम का पाठ उच्च होता है, यजु का पाठ अस्पष्ट किया जाता है । आहार्य से यजुर्वेद परिपूर्ण है । यज्ञयागादि का सम्पूर्ण विधान, वेदी का निर्माण, क्षौम-वस्त्र-धारण<sup>२१</sup>, अम्यङ्ग (अङ्गारागादि योन्नता)<sup>२२</sup>, अङ्गन लगाना<sup>२३</sup> तथा पगड़ी बाधना<sup>२४</sup> आदि के विधान आहार्य अभिनय के प्रेरक हों तो आश्चर्य नहीं । अनृत से सत्य को प्राप्त होने की भावना की मानसिक व्याप्ति,<sup>२५</sup> अग्निष्टोमदीक्षा में देवताओं की प्रसन्नता से प्राप्त हर्ष की अभिव्यक्ति सात्विक अभिनय की मूल मानी जानी चाहिए । यजुर्वेद के २३वें अध्याय के २२-३१ मन्त्रों में अश्वमेध से सम्बद्ध अध्वर्यु, ब्रह्मा, उद्गाता, होता आदि का कुमारी, महिषी, वावाता आदि से जो नाटकीय वार्त्तालाप होता है और गवामयन सत्र के महाव्रतप्रकरण में शूद्र, आर्य, ब्रह्मचारी, वेश्या आदि का जो कथोपकथन<sup>२६</sup> वर्णित है—उनमें सभी प्रकार के अभिनयों के मूल प्राप्त हैं ।

नाट्यशास्त्र में अङ्गा सम्बन्धी आङ्गिक अभिनय मुख्यतः तीन प्रकार का माना गया है— (१) शारीर, (२) मुखज और (३) चेष्टाकृत । आगे चलकर इसकी अनेक शाखोपशाखाओं का वर्णन किया गया है, जिसमें हाथ, पैर, कमर, पाश्र्व और दृष्टि के अभिनयों और विनियोगों सहित उनका प्रयोग सिखाया गया है । नन्दिकेश्वर के 'अभिनयदर्पण' में इन सबका बोधगम्य वर्णन प्राप्त है । नृत्य और नृत्त भी इसीके अन्तर्गत आ गए हैं । इससे सम्बद्ध विविध मुद्राओं का बड़ा सूक्ष्म विवेचन नाट्यशास्त्र में किया गया है ।

वाचिक अभिनय का महत्त्व आङ्गिक की अपेक्षा अधिक है । यह नाट्य का शरीर माना गया है । इस अभिनय में विशेष सावधानी अपेक्षित है । वाचि यत्नस्तु कर्त्तव्यो नाट्यस्यैषा तज्जुः स्मृता ।<sup>२७</sup> "नाट्यशास्त्र" के चतुर्दश अध्याय में वाचिक अभिनय की शिक्षा है । पाठ्य की समस्त

<sup>१९</sup> नाट्यशास्त्र, ८।१० ।

<sup>२०</sup> यजुर्वेद १।३, ४ ।

<sup>२१</sup> हिरण्यकेशि श्रौतसूत्र, १-१-१ ।

<sup>२२</sup> यजुर्वेद, ४-२ ।

<sup>२३</sup> वही, ४-३ ।

<sup>२४</sup> वही, ४-३ ।

<sup>२५</sup> वही, ४-६ ।

<sup>२६</sup> अनृतात् सत्यमुपैमि । यजुर्वेद, १-५ ।

<sup>२७</sup> कात्यायन श्रौतसूत्र, अध्याय १३, कण्डिका ८, ६ ।

<sup>२८</sup> नाट्यशास्त्र, १४।२ ।

उच्चारणविधि, छन्द, गद्य-पद्य का उचित ढंग से पढ़ना, स्वर-व्यञ्जन आदि का शुद्ध उच्चारण, काकु, यति आदि का समुचित उपयोग वाचिक अभिनय के अङ्ग हैं।

आहार्य (वस्त्रालङ्कारो की उपयुक्त सज्जा) के बिना अभिनय पूर्ण नहीं कहा जा सकता। चार प्रकार के आहार्य (१) पुस्त, (२) अलङ्कार, (३) अङ्गरचना और (४) सजीव अभिनय में मुख्य माने गए हैं। अभिनय में पर्वत, रथ, विमान आदि को वास्तविक रूप देने के निमित्त तीन प्रकार के पुस्त उपयोग में आते थे—(१) सधिम, (२) व्याजिम और (३) चेष्टिम।<sup>१९</sup> अर्थात् लकड़ी पर वस्त्र चढाकर बनाना, मन्त्रों की सहायता से सूचित करना और अभिनेता की चेष्टाओं द्वारा प्रेक्षक को वास्तविकता का बोध कराना। नानाविध वेष और अलङ्कारों से सजाना 'अलङ्कार' कहा जाता था। अनुरूप मेकप 'अङ्गरचना' और प्राणियों का प्रवेश कराना 'सजीव'।

सात्त्विक अभिनय मनोभावों का मूर्त्तीकरण है। यह अत्यन्त कठिन है। रसों और भावों का अभिनय बड़ी कुशल कलाकारी की अपेक्षा रखता है। क्रोध, स्नेह, रोमाञ्च, अश्रु आदि का यथा-स्थान और यथारस प्रयोग सात्त्विक अभिनय के अन्तर्गत है। भरत के अनुसार अभिनय में विद्यमान सत्त्व का परिमाण ही नाटक को उत्तम, मध्यम और अधम बनाता है।<sup>२०</sup> सात्त्विक अभिनय में ही नाट्य प्रतिष्ठित है।<sup>२१</sup>

भरत ने नाट्य को लोक-स्वभाव का अभिनय माना है —

योऽयं स्वभावो लोकस्य सुखदुःखसमन्वितः।

अङ्गाद्यभिनयोपेतं नाट्यमित्यभिधीयते ॥<sup>२२</sup>

भावों और अवस्थाओं की अनुकृति ही नाट्य है। इस अनुकृति में सौन्दर्य-व्यापार भी अभिप्रेत है। इस प्रकार नाट्य में दो वस्तुएँ अपेक्षित हैं—(१) लोकवृत्त में देखे जानेवाले भाव और अवस्थाएँ तथा (२) सौन्दर्य-व्यापार। संक्षेप में लोक-स्वभाव सौन्दर्य-व्यापार द्वारा अभिव्यक्त होने पर ही नाट्य कहा जाता है। इसी आधार पर 'नाट्य-शास्त्र' में अभिनय को (१) लोकधर्मी और (२) नाट्यधर्मी दो प्रकार का कहा गया है —

लोकधर्मी नाट्यधर्मी धर्मीति द्विविध स्मृतः।<sup>२३</sup>

लोकप्रवृत्तियों से सम्वादी अभिनय लोकधर्मी और अभिनय का सौन्दर्याधायक अश नाट्यधर्मी कहा जाता है। लोकधर्मी अभिनय होता है 'स्वभावोपगत' और नाट्यधर्मी होता है 'अतिवाक्यक्रियोपेत'। नाट्य का जितना अश लोकवार्त्ता क्रिया से युक्त होता है, वह लोकधर्मी है तथा कल्पित अश नाट्यधर्मी। दोनों के ६-६ भेद हैं।<sup>२४</sup> अभिनय के द्वारा भावों की अभिव्यक्ति—नट-व्यापार का लोक की वृत्ति-प्रवृत्तियों से सम्वादी अश नटगत लोकधर्मी है, इससे अतिरिक्त केवल शोभाकारक अभिनयाश नाट्यधर्मी है। मूल वस्तु को विशेष आकर्षक और शोभाकारी बनाने के लिए रगमच पर जो कुछ

<sup>१९</sup> वही, २३।५-७।

<sup>२०</sup> नाट्यशास्त्र, २४।२।

<sup>२१</sup> वही, २४।१।

<sup>२२</sup> वही, १।१।१६।

<sup>२३</sup> वही, ६।२४।

<sup>२४</sup> वही, १३।७०-७४।

दिखाया जाता है, वह नाट्यधर्मी है। भरत ने नाट्यधर्मी अभिनय का विशेष महत्त्व माना है। उनके अनुसार नाट्यप्रयोग नित्य-नाट्यधर्मी से युक्त होना चाहिए, क्योंकि गीतादि अङ्गो के अभिनय के अतिरिक्त रसिकों में राग का प्रवर्तन नहीं होता—

नाट्यधर्मी प्रवृत्तः हि सदा नाट्य प्रयोजयेत् ।

नह्यङ्गाभिनयात् किञ्चित् ऋते राग प्रवर्तते ॥<sup>३२</sup>

रस

नाट्य के सम्पूर्ण तत्त्वों में रस सर्वप्रधान तत्त्व है। “नहि रसादृते कश्चिदर्थः प्रवर्तते”<sup>३३</sup> रस के बिना कोई प्रयोजन नहीं होता। अथर्ववेद में इसका मूल कहा गया है। वास्तव में वेदकाल में रस मधु, सोम, दुग्ध आदि के अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ है। अथर्ववेद में “रसो गोषु प्रविष्टः”<sup>३४</sup>, “रसेन तप्तो न कुतश्चनो न”<sup>३५</sup>, “यो व शिवतमो रसः”<sup>३६</sup> आदि अनेक स्थलों में रस शब्द आया है। “तीव्रो रसो मधुपृचामरगम आ मा प्राणेन सह वर्चसः गुमेत्”<sup>३७</sup>—रस-जल की प्राण और वर्चस् के निमित्त कामना की गई है। वैसे भाव और रस की स्थिति अथर्ववेद की मारण, मोहन, वशीकरण आदि मन से सम्बद्ध क्रियाओं में निहित है। मनोजभिमुखीकरण के प्रसङ्ग में कहा गया है कि जैसे भूमि पर केतूण को हवा मथती है, उसी प्रकार मैं तेरे मन को मथता हूँ यथेदं भूम्या अधितृण वातो मथयति एव मथ्यामि ते मनो।<sup>३८</sup>

ऐसा प्रतीत होता है कि मधु, रस, दुग्ध आदि के मूलस्थित स्वाद की भावना एव अथर्ववेद में वर्णित चित्तद्रवीभाव क्रियाओं के आधार पर उपनिषद्-काल में रस मुख्यार्थबोधक माना गया और उसे ‘प्राण’ कहा गया है। बृहदारण्यक में “प्राणो वा अङ्गानां रसः” कहा गया है। साहित्य के क्षेत्र में तैत्तिरीय से होती हुई रस की स्थिति हुई है—“रसो वै सः।”

इस प्रकार एक ओर जहाँ जल और दुग्ध आदि रूप में रस ऐन्द्रियजन्य आस्वादन देता है, दूसरी ओर वह अतीन्द्रिय आनन्द का आस्वादन कराता है।

रस के विषय में प्राप्त विवेचन सबसे प्रथम ‘नाट्यशास्त्र’ में ही हुआ है। ‘विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः’ यह भरत की ही परिभाषा है। रस की निष्पत्ति नाना भावों के उपगम से मानी गई है। जैसे गुडादि द्रव्य, व्यञ्जन और औषधियों से षाड्वादि रस—मधु, तिबत, कषाय, कटु आदि षड्‌रसों से भिन्न स्वाद देनेवाला रस निष्पन्न होता है, वैसे ही नाना भावोपगत स्थायीभाव रस बन जाते हैं। जिस प्रकार नाना व्यञ्जनों से संस्कृत अन्न का भोगकर सुमनस पुरुष हर्ष पाते हैं, वैसे ही नानाभिनयों से व्यक्त स्थायीभावों का आस्वादन कर रसिक प्रेक्षक आनन्द पाते हैं।<sup>३९</sup> नाट्यशास्त्र में शृंगार, रौद्र, वीर और बीभत्स मूल रस माने गए हैं। शृंगार से हास्य, रौद्र से करुण, वीर से अद्भुत और बीभत्स में भयानक रस की उत्पत्ति बताई गई है। ‘नाट्यशास्त्र’ के छठवें अध्याय में रस-निष्पत्ति भली-भाँति बताई गई है। सातवें में भाव, विभाव और व्यभिचारि

<sup>३२</sup> नाट्यशास्त्र, १३।८४।

<sup>३३</sup> वही ६।३१ की वृत्ति।

<sup>३४</sup> अथर्ववेद १४।२।५८।

<sup>३५</sup> वही, १०।८।४४।

<sup>३६</sup> वही, १।५।२।

<sup>३७</sup> वही, ३।१४।५।

<sup>३८</sup> वही, ३।१५।५।

<sup>३९</sup> नाट्यशास्त्र, ६।३२, ३३।



भावों की चर्चा है। रस लक्ष्य तत्त्व है, साध्य है, शेष तीन पाठ्य, गीत और अभिनय साधक तत्त्व हैं। इन्हीं के द्वारा रस निष्पन्न होकर आनन्द का कारण बन जाता है। नाट्य की अन्तिम प्राप्ति यही है।

भारतीय नाट्यशास्त्र के अनुसार इन्हीं चार—पाठ्य, गीत, अभिनय और रस—को नाटकीय तत्त्व माना जाना चाहिए। वस्तु, नेता यदि तत्त्व हैं तो वे कविकर्म के तत्त्व हैं, मञ्चविधान के तत्त्व नहीं। इनका सम्बन्ध लेखन-प्रक्रिया से ही अधिक है। अरस्तु का बाह्य और आन्तरिक दो स्थितियों का तत्त्व-विवेचन सम्भवतः मञ्च और कवि-कर्म दोनों को ध्यान में रखकर ही किया गया है।

पाठ्य, गीत, अभिनय और रस—ये चार नाट्य-तत्त्व चारों वेदों से ही विकसित हुए हैं। भरत ने ही नहीं, नन्दिकेश्वर ने भी ऐसा ही कहा है—

ऋग्यजु सामवेदेभ्यो वेदाच्चाथर्वण क्रमात् ।  
पाठ्यञ्चाभिनय गीत रसान् सगृह्य पद्मज ।  
व्यरीरचच्छास्त्रमिदं धर्मकर्मार्थमोक्षदम् ॥<sup>१०</sup>

ऐसा लगता है कि यह यज्ञयागादि क्रिया भी एक प्रकार के नाटक ही हैं। अभिनय के समान ही इनमें स्थिति, गति, विधि, विधान सभी का निर्देश है। फ्रांसीसी मनीषी 'बर्गेन' तो आदिम जातियों में प्रचलित धार्मिक नाट्य—रिचुअल ड्रामा—के आधार पर वेदविहित यज्ञयागादि क्रियाओं को द्युलोक में निरन्तर होनेवाली प्रक्रियाओं का अनुकरण-अभिनय ही मानता है। आधुनिक ख्यातिप्राप्त नृत्यतत्त्वपण्डित मर्किया इलियड का मत भी यही है। यागादि सृष्टि के नाटकीय अनुकरण हैं।<sup>११</sup>

इस विषय में अभी और अनुसन्धान अपेक्षित है। चारों वेदों और उनके ब्राह्मण, आरण्यक, उपनिषदों में ये चारों तत्त्व इतने घुले-मिले हैं कि उनका छांट लेना समुद्र से मोती लाने के समान है। सभी तत्त्व प्रायः सभी में मिल जाते हैं। अभी तो ऋक् से पाठ्य, साम से गीत, यजु से अभिनय और अथर्वण से रस की मान्यता 'प्राधान्येन व्यपदेश' ही है। जो तत्त्व प्रधानता से जिस वेद में है उसी वेद से उस तत्त्व को ग्रहण करने की घोषणा की गई है। देखिए, कौन 'भरजीवा' बनकर 'गहरे पानी पैठने का' का श्रेय लेता है? बहुत दिनों पूर्व किसी अवकाश के दिन जपादि समाप्त कर अपने परिवार के साथ आराम से छुट्टी मनाते नाट्यार्थ भरत मुनि से इन्द्रियजयी, बुद्धि पर भी काबू रखनेवाले आत्रेयादि महामुनियों ने विनम्रतापूर्वक पूछा था—

योऽयं भगवता सम्यग्रथितो वेदसम्मित ।  
नाट्यवेद कथं ब्रह्मघुत्पन्नं कस्य वा कृते ।  
कथं किं प्रमाणञ्च प्रयोगश्चास्य कीदृशः ॥<sup>१२</sup>

यह वेद-सम्मत सम्यक् ग्रथित नाट्यवेद कैसे, किसके लिए उपजा है भगवन् ! कितने अङ्ग हैं इसके, इसका प्रमाण क्या है और कैसे इसका प्रयोग होता है।

यह प्रश्न आज भी है। प्रतीक्षा है केवल नियतेन्द्रियबुद्धि अनुसन्धित्सुओं की। उत्तरदाता भरत तो कह उठेंगे ही—

भवद्भिः शुचिभिर्भूत्वा तथाऽवहितमानसैः ।  
श्रूयता नाट्यवेदस्य सम्भवः ..... ॥<sup>१३</sup>

पवित्र होकर, मन लगाकर नाट्यवेद की उत्पत्ति सुनो।

<sup>१०</sup> अभिनयदर्पण ७।१०।

<sup>११</sup> कास्मास ऐंड हिस्ट्री, पृष्ठ सं० १० (हार्पर टार्च बुक, बी० ५०)।

तुलनीय आनन्दकुमार स्वामी, दो ऋग्वेद ऐंज लैण्डनामा बुक, लण्डन, १९३५, पृष्ठ १६।

<sup>१२</sup> नाट्यशास्त्र १।४-५।

<sup>१३</sup> वही, १।७।

## मध्यकालीन भारत में निर्गुण काव्य-साधना और उसकी व्यापकता

आचार्य परशुराम चतुर्वेदी

प्रचलित परम्परानुसार निर्गुण काव्य-साधना के प्रायः दो रूपों की चर्चा की जाती है जिनमें से हिन्दी-साहित्य के इतिहासों में एक को 'ज्ञानाश्रयी धारा' वा 'सतकाव्य' एवं दूसरे को 'प्रेमाश्रयी धारा' वा 'सूफी काव्य' कहा गया है। इनमें से प्रथम के आदर्शरूप का परिचय हमें सत कवि कबीर, नानक एवं दादू आदि की रचनाओं में प्राप्त होता है। इसी प्रकार, द्वितीय का पता, सूफी कवि जायसी एवं मझन द्वारा रची गई प्रेम-गाथाओं से चल जाता है। इन दोनों प्रकार के काव्यों की रचना केवल आध्यात्मिक उद्देश्य से की गई कही जा सकती है। इस कारण इन दोनों के रचयिताओं को भी हम अधिकतर ऐसे साधकों की ही श्रेणी में रख सकते हैं जिन्होंने इनका निर्माण केवल परमतत्त्व के वर्णन, स्वानुभूति की अभिव्यक्ति अथवा उपदेश-प्रदान के लिए किया होगा। तदनुसार इनमें प्रायः भक्ति, प्रेम एवं ज्ञानपरक अतः साधना का निरूपण रहा करता है। बाह्याचारों एवं विविध स्लुडियों के प्रति सदा उपेक्षा का भाव प्रदर्शित किया गया भी मिलता है। ऐसी रचनाएँ मानो उद्गारपरक मुक्तकों के रूप में पायी जाती हैं अथवा आदर्श प्रेमियों की वे कहानियाँ रहा करती हैं जिनका कथन प्रतीकात्मक शैली में किया गया मिलता है। इसके सिवाय इन दोनों प्रकार के कवियों का ध्यान अधिकतर किसी-न-किसी आदर्श जीवन-पद्धति की ओर भी आकृष्ट जान पड़ता है। ये दोनों प्रायः किसी-न-किसी जनभाषा एवं लोक-प्रचलित काव्य रूपों का ही प्रयोग करना चाहते हैं। इनकी ऐसी रचनाओं को 'निर्गुण काव्य' की संज्ञा देने का कारण कदाचित् इनके द्वारा व्यक्त किये गये परमतत्त्व के उस विलक्षण रूप में निहित कहा जा सकता है जिसे यहाँ पर अगम, अगोचर अथवा अनिर्वचनीय कहा गया मिलता है। परन्तु इस प्रकार की रचना-शैली केवल उक्त सत एवं सूफी कवियों की ही कृतियों की विशेषता नहीं कही जा सकती। उनमें इसके न्यूनाधिक मिलते-जुलते अनेक उदाहरण हमें भारत के मध्यकालीन साहित्य में अन्यत्र भी उपलब्ध होते हैं।

भक्ति-साधना के मूलस्रोत का पता हमें वस्तुतः उत्तरी भारत के प्राचीन महापुरुष वासुदेव श्रीकृष्ण के ही समय से चलने लगता है। किन्तु इसमें संदेह नहीं कि इसके किसी निश्चित आन्दोलन का इतिहास दक्षिण में ईसा की छठी शती से आरम्भ होता है। भारत का मध्यकालीन इतिहास इसके अनन्तर ईसा की सातवीं शती से चलता है जब तक उधर वाले आडवार वैष्णव भक्तों का युग प्रायः आधे से अधिक व्यतीत हो चुका था और नायनमार शैव-भक्तों के युग का भी आरम्भ हो गया था। सातवीं शती के मध्यकाल तक इन दोनों प्रकार के भक्तों का प्रभाव अपनी चरम सीमा तक पहुँच रहा था। वह किसी-न-किसी रूप में, नवीं शती के मध्य तक वर्तमान रहा जब तक इनके भक्तिरस-पूर्ण गीतों का प्रचार उधर प्रायः सर्वत्र हो गया। आडवारों में सर्वाधिक प्रसिद्ध नम्मलवार (संभवतः छठी-सातवीं शताब्दी) का कहना था—“किस प्रकार मैं उस परमोज्ज्वल रत्न (अपने इष्टदेव) का वर्णन करूँ, वह तो अखिल विश्वरूप है और वह मानवीय धर्मों का आधार-

स्वरूप भी है। उसे हम अपनी इन्द्रियो द्वारा नहीं प्राप्त कर सकते, वह ज्ञानातीत है। यदि हम आत्मा के अन्त स्थल में, जो हमारे जीवन का मूल उत्स भी है, अपना ध्यान सभी ओर से हटा कर, केन्द्रित कर सके वैसे दशा में ही हम उस अपने स्वामी को पाने में समर्थ हो सकते हैं।<sup>१</sup> इसी प्रकार, एक प्रमुख नायन्मार, अप्पर (सातवीं शती का मध्य काल) का भी कथन है—“वह ज्योतिस्वरूप स्वामी काष्ठ में छिपी आग एव दूध में छिपे घी की भाँति हमारे भीतर अतहित है। प्रेम की मथानी में विवेक की रस्सी लगा कर उसके द्वारा मथन करो, वह अवश्य मिलेगा।”<sup>२</sup> तथा “हे स्वामिन मैं स्वयं अपने को नहीं जानता, न मुझे कोई तेरा ही परिचय प्राप्त है। मुझे तो केवल इतना ही पता है कि मैं तेरा दास हूँ।”<sup>३</sup> अतएव, इन भक्तों की चर्चा करते हुए एक लेखक ने हमें बतलाया है—“इन द्रविड सत्तो—दोनों वैष्णवों एव शैवों—के ज्ञान एव सहजबोध की अपूर्वता इस बात में लक्षित होती है कि इनकी परमतत्त्व-विषयक दृष्टि उसे एक ही साथ सर्वातिशायी, निरपेक्ष, अतर्यामी और आत्मीय व्यक्ति भी मानते हुए काम करती है, ऐसे परमेश्वर को ये लोग ‘भावभगति’ और प्रेमासक्ति के द्वारा उपलब्ध भी करना चाहते हैं।”

आडवार वैष्णवों तथा नायन्मार शैवों के आविर्भावकाल तक दक्षिण में बौद्धधर्म एव जैन धर्म का बहुत प्रचार हो चुका था। उन्हें कहीं-कहीं राज्याश्रय तक मिलने लगा था जिस कारण इन दोनों प्रकार के भक्तों को उनके सघर्ष में भी आना पड़ा। किन्तु उन धर्मों का इतिहास देखने तथा उनके अनुयायियों द्वारा रची गई तत्कालीन पुस्तकों के अध्ययन से हमें ऐसा भी लगता है कि उनमें भी क्रमशः कुछ-न-कुछ परिवर्तन होते जा रहे थे। वे तदनुसार अपने वातावरण के प्रभावों में भी आने लगे थे। उस समय के लगभग, अपभ्रंश में लिखित सहजयानी बौद्ध सिद्धों के दोहों और चर्यापदों तथा सुधारवादी जैन मुनियों की भी वैसे उपलब्ध रचनाओं में हमें कभी-कभी ऐसे उदाहरण मिल जाते हैं जिन्हें, इन भक्तों की कई पक्तियों के मेल में रखने पर हमें विशेष अन्तर नहीं लक्षित होता। दोनों को प्रायः एक ही कोटि में स्थान देने की प्रवृत्ति होने लगती है। सहजयानी बौद्ध सिद्ध सरहपा (आठवीं शती) का कहना है, “रे मूर्ख, सरह तुझे यह उपदेश देता है कि तू जहाँ तक सूर्य-चन्द्र एव पवन तथा मन की भी पहुँच नहीं है, वही पर अपने चित्त को विश्राम दे।”<sup>४</sup> तथा “वह परमेश्वर अविनश्वर एव परमगुणादि से रहित है, उसके विषय में मुझसे कुछ भी नहीं कहा जा सकता, उसका बोध हमें किसी कुमारी के निजी सुरतानुभव के समान स्वयं ही हो सकता है।”<sup>५</sup> इसी प्रकार जोगीन्दु जैन मुनि (संभवतः छठी शती) का भी कथन है—“जिसके भीतर सारा ससार है और जो ससार के भीतर भी वर्तमान होकर ‘ससार’ नहीं कहा जा सकता वही परमात्मा है।”<sup>६</sup> तथा “जो परमात्मा है वही ‘अह’ है और जो ‘अह’ है वही परमात्मा भी है। इस कारण

१ नायन्मार—(नट्टेसन, मद्रास) पृष्ठ ४८।

२ ‘अप्पर’ (नट्टेसन, मद्रास), पृष्ठ ४३।

३ वही, पृ० ४६।

४ ए० गोविन्दाचार्य—ए मेटाफिजिक ऑव मिस्टिसिज्म—मैसूर, १९२३, पृष्ठ ४२३।

५ ‘दोहाकोश’ (कलकत्ता) दोहा—२५, पृष्ठ २७।

६ वही, दोहा ५८, पृष्ठ २७।

७ ‘परमात्मप्रकाश’ (बम्बई) पद्य ४१, पृष्ठ ४५।

योगी को बिना किसी नर्क-वितर्क के केवल इतना ही जान लेने की आवश्यकता है।<sup>१८</sup> इनके एक परवर्ती जैन मुनिरामसिंह ने तो यह भी कहा है “मेरा मन तो परमेश्वर में मिल गया है और परमेश्वर का रूप भी मेरा मन हो गया है, जब दोनों समरस में आ गये तो अब मैं पूजा किसकी करूँ।”<sup>१९</sup> जिसे पढ़कर हमें पिछले कबीरादि सन्तो तक का स्मरण हो आता है। वास्तव में यदि देखा जाय तो, उन युग वाले आडवार अथवा नायनमार भक्तों तथा इन सिद्धों एवं मुनियों की अनेक रचनाओं के अन्नगर्भ हमें, वर्ण विषय तथा कभी-कभी वर्णन-शैली की दृष्टि से भी लगभग एक से ही उदाहरण मिल सकेंगे।

स्वामी शंकराचार्य (सन् ७८८-८२० ई०) के लगभग उसी समय, बौद्धों एवं जैनियों के अवैदिक धर्मों के विरुद्ध वैदिक धर्म की प्रतिष्ठा पुनः कायम करने के उद्देश्य से अपने दार्शनिक मत ‘अद्वैतवाद’ का प्रतिपादन किया। उन्होंने इसे इतना व्यापक रूप दे दिया कि इसके भीतर इनके क्रमशः ‘शून्यवाद’ एवं ‘अनेकान्तवाद’ के समाधान भी गुंजाइश हो सकती थी। तदनुसार, इसकी प्रतिक्रिया के फलस्वरूप, स्वामी रामानुजाचार्य (सन् १०१७-३८ ई०), मध्वाचार्य (सन् ११९९-१३०३) तथा निम्बार्काचार्य (१२वीं शती) ने भी क्रमशः अपने ‘विशिष्टाद्वैत’, ‘द्वैत’ एवं ‘द्वैताद्वैत’ मतों की प्रतिष्ठा की। इस प्रकार उन्होंने अपने-अपने दृष्टिकोणों के आधार पर, उस भक्ति-साधना को भी प्रश्रय प्रदान किया जो आडवारों के समय से विकास पाती आ रही थी। इन सभी आचार्यों ने उसे अपने अपने ढंग से वैदादिसम्मत ठहराया तथा उसे अपना पूरा समर्थन भी प्रदान किया। इसका एक परिणाम यह हुआ कि इसके कारण उसके आन्दोलन को आगे अधिकाधिक सफलता मिलती चली गई और तदनुकूल वातावरण में भक्ति-काव्य के निर्माण का कार्य भी अग्रसर होता गया। इसी प्रकार स्वामी शंकराचार्य के कुछ ही अनन्तर गुरु गोरखनाथ का भी आविर्भाव हुआ जिन्होंने ‘नाथ योगि संप्रदाय’ के सिद्धान्तों का प्रचार किया। अपनी धार्मिक मान्यताओं के अनुसार ये शैव-मतावलम्बी कहे जा सकते थे और इनकी साधना योग प्रधान थी। इनके तान्त्रिक साधनाओं द्वारा भी बहुत कुछ प्रभावित होने के कारण, इनके मत को सर्वथा वैदिक भी नहीं ठहरा सकते थे। परन्तु इनके सगठन एवं प्रचार-कार्य ने सर्वसाधारण को विशेष रूप में प्रभावित किया। इनके द्वारा प्रचलित साधना-पद्धति एवं जीवन-दर्शन की न्यूनाधिक छाप सभी तत्कालीन साधकों एवं भक्त-कवियों तक की कृतियों पर पड़ने लग गई। आचार्यों के प्रभाव में जहाँ एक ओर भक्ति के साथ ज्ञान का गठबन्धन दृढ़ हुआ, वहाँ दूसरी ओर नाथ योगियों के कारण, उसे अतः साधना का भी सहयोग प्राप्त हो गया। इन तीनों को एक साथ महत्त्व देने की प्रवृत्ति भी बढ़ने लग गई। निर्गुण काव्य-साधना के लिए इस प्रकार का वातावरण सर्वथा अनुकूल सिद्ध हुआ क्योंकि इसके कारण, वैसी भावनाएँ जो कभी पहले केवल छिट-पुट रूप में ही लक्षित हो पड़ती थी, उनके सम्यक् समावेश की प्रेरणा आपसे-आप स्फुरित हो चली। अपने रूप के क्रमशः निखरते जाने के कारण, इसे कभी-कभी एक सुनिश्चित पृथक् स्थान देने की परम्परा भी प्रतिष्ठित हो गई।

इस प्रकार की निर्गुण काव्य-साधना का एक प्रारम्भिक रूप हमें लगायत ‘शिवशरण’ भक्तों के उस विलक्षण ‘वचन’ साहित्य में भी उपलब्ध होता है जिसकी रचनाएँ वस्तुतः नियमानुसार छन्दो-

<sup>१८</sup> योगसार (बम्बई)—पृष्ठ २२, पृष्ठ ३७५ ।

<sup>१९</sup> पाहुड़ दोहा (कारंज)—दोहा ४९, पृष्ठ १६ ।

बढ़ न रहने के कारण, गद्यगीतो की कोटि में आती है। इनमें इनके रचयिताओं की गहरी अनुभूति की अभिव्यक्ति पायी जाती है और ऐसा प्रत्येक 'वचन' अपने में पूर्ण ही रहा करता है। लिगायतो का वीर शैवों के मन का विशेष प्रचार कर्णाटक प्रदेश के अन्तर्गत, बसव; अल्लमप्रभुदेव तथा चेन्नव-सव द्वारा किया गया। जिनका आविर्भाव ईसा की बारहवीं शती में हुआ था और जिन्हें उक्त 'वचन'-कारों में भी उच्च स्थान दिया जाता है। इनके द्वारा प्रचलित किया गया 'षट्स्थल' का भक्ति-सिद्धान्त बहुत कुछ उत्तरीभारत के सन्तों की भक्ति-साधना से मिलता है। इन्होंने परमतत्त्व के स्वरूप की व्याख्या करते समय उसे उनके ही समान 'शून्य' कहने की जगह 'वयलु' बतलाया है जो कन्नड भाषा में वस्तुतः उसी शब्द का समानार्थक है। तदनुसार 'शून्यलिगमूर्ति' का परिचय देते हुए अल्लम प्रभु ने कहा है—'शून्यलिग-मूर्ति' न साकार है, न निराकार है। उसका न आदि है, न अंत है। वह न यह है न पर है, न सुख है न दुःख है, न पुण्य है न पाप है, न प्रभु है न दास है, न कार्य न कारण है, न धर्मी है न कर्मी है, न पूज्य है न पूजक है—वह इन दोनों से परे है।<sup>१०</sup> इसी प्रकार कबीरादि सन्तों के पूर्ण आत्मनिवेदन की प्रवृत्ति भी हमें यहाँ, इन भक्तों के 'शिवशरण' कहे जाने की सार्थकता में दीख पड़ती है। इस भाव को प्रकट करते हुए बसव ने कहा है—'जब तन तुम्हारा हो गया तब मेरा कोई पृथक् तन नहीं रह गया। जब मन तुम्हारा हो गया तब मेरा कोई पृथक् मन नहीं रहा। जब धन तुम्हारा हो गया तब मेरा कोई पृथक् धन भी नहीं रहा। इस प्रकार ये तीनों ही साधन तुम्हारे हो गये, मेरा अपना कुछ भी नहीं रह गया और बसव की शून्य समाधि 'कूडल सगम' में स्थापित हो गई।'<sup>११</sup> इन्होंने अन्यत्र यह भी कहा है—'हे कूडल सगम, धनी लोग शिव के लिए मदिरो का निर्माण किया करते हैं, किन्तु मुझे जैसे अकिंचन की दशा वैसी नहीं है। मेरे तो अपने पैर ही खभे हैं जिन पर मेरे शरीर का मन्दिर खड़ा है और मेरा सिर उसका 'कलश' बना हुआ है, मेरी दृष्टि में जो कुछ भी दीख पड़ता है वह नाशवान् है और जो था वही नित्य बना रहेगा।'<sup>१२</sup> चेतना का सामाजिक पक्ष भी यहाँ द्रष्टव्य है।

कर्णाटक प्रान्त के ये शिवशरण लोग शैव समझे जाते हैं। इनके उपर्युक्त प्रमुख प्रचारक अल्लम प्रभुदेव की गणना कदाचित्, उन महासिद्धों में भी की गई मिलती है जो नाथपथ की एक रचना के अनुसार हठयोग द्वारा अमरत्व पा चुके हैं।<sup>१३</sup> परन्तु निर्गुण काव्य-साधना की प्रवृत्ति के पीछे इसके पड़ोसी प्रदेश, महाराष्ट्र के बारकरी वैष्णवों में भी दीख पड़ी। इस पथ का विशेष प्रचार-कार्य ईसा की तेरहवीं शती से आरम्भ हुआ, इसके कवियों में सन्त ज्ञानदेव (सन् १२७५-१२९६ ई०) जैसे प्रतिभाशाली पुरुष हुए जिन्होंने भी अपने मत के मूल स्रोत का सम्बन्ध गुरु गोरखनाथ से जोड़ने का यत्न किया। इन्होंने अपने एक मराठी अभग में कहा है, 'हे गोविन्द, मेरी तो समझ में नहीं आता कि मैं तुझे सगुण कहूँ वा निर्गुण, तुझे स्थूल कहूँ वा सूक्ष्म, क्योंकि तू इन दोनों में व्याप्त है। तुझे दृश्य कहूँ वा अदृश्य क्योंकि तू तो मुझे दोनों ही प्रतीत होता है?'<sup>१४</sup> ये अद्वैत भक्ति में विश्वास रखते थे। इनका कहना था, 'जैसे एक ही चट्टान में गुफा मन्दिर, मूर्ति तथा भक्तों के आकार भी पाये जाते हैं वैसे ही अभेद भक्ति

<sup>१०</sup> डॉ० हिरण्यमय : 'हिन्दी और कन्नड में भक्ति आन्दोलन का तुलनात्मक अध्ययन' (आगरा) के पृष्ठ ३१८ पर उद्धृत।

<sup>११</sup> आर० आर० दिवाकर : 'वचन-शास्त्र रहस्य', पृष्ठ ५२।

<sup>१२</sup> कर्णाटक-दर्शन (बम्बई), पृष्ठ ११८ पर उद्धृत।

<sup>१३</sup> हठयोगप्रदीपिका (बम्बई), श्लोक ५-६, पृष्ठ ८-९।

<sup>१४</sup> भी० गो० देशपाण्डे : 'मराठी का भक्ति साहित्य' (वाराणसी), पृष्ठ १७ पर उद्धृत।

का भी व्यवहार होता है। इसी प्रकार जैसे आकाश और अवकाश, चीनी और मिठास, रत्न और कान्ति एव अग्नि और ज्वाला अभिन्न हैं वैसे ही विश्वात्मक देव को अभिन्न मानकर भक्ति करना अभेद भक्ति का स्पष्ट लक्षण है।<sup>१५</sup> ज्ञानदेव के समकालीन भक्त नामदेव (सन् १२७०-१३५० ई०) ने तो अपनी अनेक रचनाएँ हिन्दी के माध्यम द्वारा भी प्रस्तुत की थीं। इस प्रकार, उन्होंने उत्तरी भारत के सत कवि कबीर, नानक, दादू आदि के मार्ग को प्रशस्त कर इन्हे प्रेरणा प्रदान की थी। उन्हे निर्गुण परमतत्त्व की विश्वात्मक व्यापकता में पूर्ण निष्ठा थी।<sup>१६</sup>

इन बारकरी वैष्णव कवियों की यह एक विशेषता थी कि इन्होंने अपनी अभेद भक्ति के अन्तर्गत न केवल निर्गुण एव सगुण इन दोनों का समावेश किया, प्रत्युत उसके आधारस्वरूप इन्होंने स्वानुभूति के साथ-साथ 'श्रीमद्भगवद्गीता' एव 'श्रीमद्भागवत' जैसे ग्रन्थों को भी स्वीकार किया तथा विट्ठल की मूर्ति की उपासना तक के प्रति उपेक्षा नहीं प्रदर्शित की।<sup>१</sup>

बारकरी वैष्णव कवियों में इन दोनों के अतिरिक्त, एकनाथ, तुकाराम एव समर्थ रामदास भी अधिक प्रसिद्ध हुए। इनमें से अंतिम दो का समय ईसा की सत्रहवीं शती के प्रायः अंतिम चरण तक चला जाता है। इन लोगों के आविर्भाव-काल तक सुदूर उत्तर की ओर कश्मीर प्रदेश में, शैव-धर्म का विशेष प्रचार हो चुका था। वहाँ पर प्रचलित 'कश्मीर शैव दर्शन' के प्रभाव में आकर उसकी एक अपनी विलक्षण भक्ति-साधना का रूप भी निश्चित हो चुका था। तदनुसार वहाँ पर भी, चौदहवीं शती के अन्तर्गत, सत लल्लेश्वरी (सन् १३३५-१४१५ ई०) ने अपनी निर्गुण काव्य साधना का आदर्श प्रस्तुत किया। यह लल्लेश्वरी श्रीनगर से लगभग तीन मील पर अवस्थित 'पाड्डेभन' नामक गाँव के एक सम्पन्न घराने की महिला थी, किन्तु अपने घर से विरक्त होकर वे चल पड़ी और अकन्तिपुर के बाबा श्रीकंठ से दीक्षित होकर उन्होंने अपना आध्यात्मिक जीवन आरम्भ कर दिया। लल्लेश्वरी ने भावावेश में आकर अनेक पद्यों की रचना कर डाली जो कश्मीरी भाषा में 'लालवाख' नाम से संगृहीत है। इनके आधार पर उनके गम्भीर चिन्तन और उत्कट भगवत्प्रेम दोनों का ही सुन्दर परिचय मिलता है। इनका कहना है कि—“मैं लल्ली बड़ी चाव से तेरी खोज में निकली और तेरी लगन में दिन-रात भटकती रही। अब मैंने देखा तो पाया कि वह पंडित (भगवान्) तो मेरे घर में ही विराजमान है। मेरा सौभाग्य है कि मैंने उसे पा लिया।”<sup>१७</sup> फिर अन्यत्र भी वे कहती हैं, “तू ही आकाश है, और तू ही भूतल भी है। तू ही दिन है रात है और पवन भी तू ही है। तू ही अर्घ्य, चदन, फूल और पानी भी है। इस प्रकार जब तू ही सब कुछ है और तेरे सिवाय कुछ भी नहीं है तो बता तुझे अर्पण क्या करूँ?”<sup>१८</sup> लल्लेश्वरी के द्वारा प्रभावित एक सूफी कवि शेख

<sup>१५</sup> वही, पृष्ठ १५।

<sup>१६</sup> “एक अनेक वियापक पूरक जत देखउ तत सोई।  
माया चित्र विचित्र विमोहित बिरला बूझै कोई।  
सभु गोविन्द है, सभु गोविन्द है, गोविन्द बिनु नहि कोई॥  
सूत एक मणि सतसहस्र जैसे ओत पोत प्रभु सोई।  
जल तरंग अरु फेन बुदबुदा, जलते भिन्न न होई॥  
कहत नामदेउ हरि की रचना देखहु रिदै विचारि।  
घट घट अंतरि सरव निरंतर केवल एक मुरारि॥”—गुरु ग्रन्थसाहब

<sup>१७</sup> राष्ट्र भारती पृष्ठ ३६४।

<sup>१८</sup> राष्ट्रभारती, पृष्ठ ३६५।

नूरुद्दीन का भी जन्म श्रीनगर से ही २८ मील पर बसे हुए 'बीज बिहार' नामक गाँव में हुआ था। उनका समय सन् १३७७-१४३८ दिया जाता है जिस काल तक सूफीमत का भी प्रचार यहाँ पर भलीभाँति हो चुका था। ये लल्लेश्वरी को अपनी माता के रूप में देखते थे और, अपने व्यापक सिद्धान्तों के कारण, ये 'नन्द ऋषि' कहला कर भी प्रसिद्ध थे। इनका कहना है, "उसके तीरों से अपने को बचाने की चेष्टा न करो, न उसकी तलवार की चोट से भागना चाहो। अपनी सारी विपत्तियों को चीनी जैसी मीठी समझते हुए उनका उपभोग करो, तुम्हारे लिए लोक तथा परलोक दोनों में, इसी के कारण, सम्मान प्राप्त होगा।"<sup>१९</sup>

सत कवि कबीर का आविर्भाव, इन नन्द ऋषि के ही जीवन-काल में हुआ था। इस प्रकार उनके पहले तक निर्गुण काव्य-साधना की अनेक प्रारम्भिक पद्धतियों के प्रयोग हो चुके थे। तमिल प्रान्त के आडवार वैष्णव भक्तों तथा नायनमार शैव साधकों की फुटकर पक्तियों के अन्तर्गत उसका रूप उतना स्पष्ट नहीं कहा जा सकता था। परन्तु स्वामी शंकराचार्य और गुरु गोरखनाथ के अनंतर जब भक्ति की दार्शनिक व्याख्या हो गई और उसे योगसाधना का पूरा सहयोग भी प्राप्त हो गया, उसने बहुत व्यापक रूप धारण कर लिया। सूफीमत का प्रचार हो जाने पर जब उसे प्रेमसाधना का भी पूर्ण समर्थन मिला वह और भी निखर आया। सत कबीर (मृत्यु सन् १४४८ ई०) ने एक साधारण से जुलाहे परिवार में, जन्मग्रहण किया था। ये शिक्षित न होकर केवल बहुश्रुत कहला सकते थे तथा इन्हें सत्संग एवं स्वानुभूति का ही बल मिल सका था। इन्होंने अपने समय के अनुकूल वातावरण से पूरा लाभ उठाया। तदनुसार, निर्गुण काव्य-साधना को एक ऐसा समन्वयात्मक रूप दे डाला जो इनके अनन्तर आने वाले साधकों के लिए आदर्श बन गया। इनकी रचनाओं में हमें इनके पूर्ववर्ती लिगायतों एवं बारकरी भक्तों के प्रवृत्तिमार्गी दृष्टिकोण का भी पूरा समावेश देख पड़ता है। ये अपने व्यावहारिक जीवनदर्शन एवं 'कथनी और करनी' के सामंजस्य पर विशेष बल देने के कारण, हमें और भी अधिक आकृष्ट करने लगते हैं। सत कबीर के अनंतर इनके आदर्शों पर अन्य अनेक सत कवि भी अपनी 'बानियाँ' प्रस्तुत करते आये और इस प्रकार न केवल एक विशाल निर्गुणी साहित्य का निर्माण हो गया, प्रत्युत इसके कारण, एक विलक्षण रचना-शैली भी अस्तित्व में आ गई। वर्ण्य-विषय की दृष्टि से विचार करने पर ऐसी रचनाओं में उतना उल्लेखनीय अंतर नहीं लक्षित होता। केवल इतना ही जान पड़ता है कि साधनाओं के समन्वय की प्रवृत्ति जो पहले बहुत कुछ प्रच्छन्न रूप में काम करती आ रही थी वह सत बाबा लाल (मृत्यु सम्भवतः १५६० ई०) अथवा विशेषकर सत प्राणनाथ (१६१८-६० ई०) के समय तक और भी अधिक स्पष्ट हो गई।

निर्गुण काव्य-साधना वाले इन सत कबीर, नानक, दादू आदि हिन्दी-कवियों को कभी-कभी केवल 'निर्गुनिया' मात्र भी कह दिया जाता है। इसका कारण, इनके द्वारा केवल निर्गुणतत्त्व का वर्णन किया जाना नहीं कहला सकता। सत कबीर ने इस विषय में स्पष्ट कह दिया है, "उसे हमारा 'निर्गुण' वा 'सगुण' कह देना वास्तविक मार्ग को छोड़ कर धोखा खाना होगा। उसे लोग 'अजर', 'अमर', 'अलख' भी कह दिया करते हैं। किन्तु वह यह भी नहीं है और न उसे पिण्ड का ब्रह्माण्ड के रूप में ही ठहरा सकते हैं। उसका न तो कोई वर्ण है, न कोई स्वरूप ही है। वह आदि एवं अन्त की विशेषताओं से भी रहित है। अतएव, यदि पिण्ड तथा ब्रह्माण्ड को छोड़ कर सभी कुछ के

<sup>१९</sup> 'कशीर' (लाहौर) भाग १, पृष्ठ ४२३।

परे और इसके साथ ही इनमें अतिरिक्त भी उसे मान लिया जाय तो उसके विषय में कुछ कहा जा सकता है। इसी को हम उस 'हरि' का कोई स्वरूप भी मान सकते हैं।<sup>२०</sup> उन्होंने इस बात को अन्यत्र इन शब्दों में भी कहा है जैसे "जैसा कहा जाता है वैसा ही उसका अपने पूर्णरूप में होना सम्भव नहीं है। वह जैसा है वैसा ही है।"<sup>२१</sup> अथवा, "वह जैसा है वैसा केवल उसी को विदित है। वास्तव में, केवल वही मात्र है ही, अन्य कुछ है ही नहीं।"<sup>२२</sup> आदि। इन कारण, यदि देखा जाय तो यह कथन किसी भी प्रचलित मत के विपरीत जाना नहीं जान पड़ता, प्रत्युत इसके अंतर्गत किसी-न-किसी रूप में, शैव, वैष्णव, सूफी, दार्शनिक, योगी, बौद्ध, जैन यहूदी, ईसाई आदि सभी की मान्यताओं का समावेश किया जा सकता है।<sup>२३</sup> इसके सिवाय, ऐसी धारणा के केवल इन सन्तों की स्वानुभूति मात्र पर आश्रित रहने के कारण, इसके किसी धर्म-ग्रन्थ-विशेष से सर्वथा सम्मत होने वा किसी धार्मिक-वर्ग-विशेष के अनुकूल पडने वा प्रतिकूल जाने का प्रश्न भी नहीं उठ सकता। ऐसे 'सत मत' वालों को 'निर्गुनिया' कहने तथा इनकी रचनाओं के सम्बन्ध में 'निर्गुणकाव्य-साधना' जैसे शब्द का व्यवहार करने का तात्पर्य केवल यही हो सकता है कि इनकी अभिव्यक्ति की विलक्षण शैली यहाँ पर उन दिनों प्रचार में आ जाने वाली उस रचना-पद्धति से भिन्न प्रतीत होती थी जिसे यहाँ के सगुणोपासक सूर, तुलसी आदि भक्तों ने अपनाया।

निर्गुण काव्य-साधना के अन्य साधक, सूफी कवियों का मेल भी, इन सत कवियों के साथ, बहुत-कुछ बैठ जाता था। ये लोग भी परमतत्त्व को 'अबरन', 'अलेख' आदि कई विलक्षण विशेषणों द्वारा चित्रित करना अधिक पसन्द करते थे। इनके यहाँ भी शुद्ध हृदयता (सिदक) को विशेष महत्त्व प्रदान किया जाता था। इनकी सबसे बड़ी विशेषता इनके द्वारा उस प्रेमतत्त्व को सर्वाधिक उपर्युक्त समझन मानने में लक्षित होती थी। इसके लौकिक प्रेम (इश्क मजाजी) वाले रूप को भी, उसकी शुद्ध दशा में, अलौकिक प्रेम (इश्क हकीकी) जैसा अपनाया जा सकता था। कहते हैं कि सूफीमत का प्रचार भारत में, इस देश पर मुसलमानों के सर्वप्रथम आक्रमण (सन् ७१२ ई०) के पहले से ही होने लगा था। परन्तु इसका सुव्यवस्थित रूप हमें वास्तव में, अल् हुज्वरी (मृत्यु १०७३ ई०) की प्रसिद्ध रचना 'कश्फुल महजूब' (निरावृत रहस्य) के प्रकाश में आ जाने पर देख पड़ा तथा जब से सूफी कवियों ने प्रेम-गाथाओं का निर्माण आरम्भ किया, वह और भी स्पष्ट हो गया। हिन्दी की ऐसी उपलब्ध रचनाओं में सर्वप्रथम नाम मुल्ला दाऊद की 'चदायन' का आता है। इसका निर्माण संभवतः सन् १३७६ ई० अथवा कदाचित् सतकबीर के जीवनकाल में ही हुआ था। परन्तु इसकी प्रति के अभी तक अधूरी ही मिल पाने के कारण इसके रचयिता की सारी मान्यताओं का हमें वैसा कोई विवरण नहीं मिलता। ऐसी बातों का अधिक स्पष्टीकरण, उनके परवर्ती शेखकुतबन की 'मृगावती' और विशेषकर मलिक मुहम्मद जायसी की 'पद्मावत' में पहले पहल पाया जाता है। वहाँ पर परमात्मतत्त्व का वर्णन तथा उसकी उपलब्धि के संकेत प्रायः उन्हीं रूपों में देख पडने लगते हैं जिनके उदाहरण सत कवियों की रचनाओं में भी आ गये रहा करते हैं। इन प्रेमगाथाओं की परम्परा का आरम्भ सर्वप्रथम उत्तरी भारत की प्रचलित बोली अवधी में होता देख पड़ता है। किन्तु इनसे

<sup>२०</sup> 'कबीर-ग्रंथावली' (काशी), पृष्ठ १८०, पृष्ठ १४६।

<sup>२१</sup> वही, रसैणी, ३, पृष्ठ २३०।

<sup>२२</sup> वही, रसैणी, ६, पृष्ठ २४१।



मिलते-जुलते अनेक वैसे प्रेमाख्यानों का प्रचार, क्रमशः सुदूर दक्षिण की दक्खिनी हिन्दी, पश्चिम की पंजाबी एवं पूर्व की बंगाली जैसी भाषाओं के भी क्षेत्रों में होने लग जाता है। ये अन्त में, निर्गुण काव्य साहित्य के अन्तर्गत, अपना एक महत्वपूर्ण स्थान तक ग्रहण कर लेती है।

परन्तु इन दिनोंवाले सूफी कवियों की सारी रचनाएँ हमें केवल प्रेम-गाथाओं के ही रूपों में नहीं मिला करती। उदाहरण के लिए जिस प्रकार पंजाब के वारिसशाह जैसे कुछ लोगों ने इधर अपना विशेष ध्यान देकर अज़री ख्याति प्राप्त कर ली, उसी प्रकार वहाँ के सुल्तान बाहू (सन् १६३०-६१ ई०), शाह बर्कतुल्ला (सन् १६६०-१७२६ ई०) तथा बुल्ले शाह (सन् १६७०-१७५३ ई०) जैसे अन्य सूफियों ने अधिकतर फुटकर पद्यों की रचना को ही अपनी अभिव्यक्ति के लिए उपयुक्त समझा। सिध के शाह सचल (सन् १७३६-१८२६ ई०) एवं शाह लतीफ (सन् १७४०-१८२० ई०) तथा राजस्थान के दीनदरवेश (मृत्यु लगभग सन् १८३३ ई०) ने भी केवल इसी रचना-पद्धति को अपनाया। इधर पूर्व की ओर बंगाल प्रान्त के अन्तर्गत बाङल साधकों का भी आविर्भाव हो चुका था। इन्होंने ईसा की १७वीं तथा १८वीं शताब्दी में, अपने अनेक भावपूर्ण गीत रच डाले जो उनके प्रेमोन्माद भरे जीवन् के सजीव चित्रण सिद्ध हुए। इन बाङलों ने अपने प्रियतम परमात्मतत्त्व को अंतर्स्थित 'मनेर मानुष' जैसा विचित्र नाम दिया तथा जीवन के परमोद्देश्य को उसकी आत्यंतिक उपलब्धि और अपनी प्रत्येक चेष्टा को, उसके अनवरत अन्वेषण के लिए पूर्णतः अर्पित बतलाया। इनके वैसे निश्छल उद्गार, इनके स्वच्छन्द जीवन तथा इनकी अनुपम भावुकता ने एक साथ मिलकर निर्गुणतत्त्व को एक ऐसा मूर्त मानवत्व प्रदान कर दिया जो किसी साधारण सूफी दृष्टिकोण के अनुसार कभी संभव नहीं समझा जा सकता था, न इसी कारण, जिसका परिचय दिलाने के लिए किसी प्रेम-कहानी के माध्यम की कोई आवश्यकता ही पड़ सकती थी।

निर्गुण काव्य-साधना पर विचार करते समय बंगाल के दक्षिण में स्थित उत्कल प्रान्त के 'पंचसखा' कहे जाने वाले उन भक्त कवियों की भी चर्चा कर लेना अप्रासंगिक नहीं कहला सकता। इनकी उड़िया रचनाएँ प्रचुर मात्रा में उपलब्ध हैं तथा इनके अध्ययन द्वारा हमारे समक्ष इसके एक विशिष्ट रूप का चित्र भी उपस्थित हो जाता है। ये 'पंचसखा' भक्त कवि ईसा की सोलहवीं शताब्दी में हुए थे जबतक इनके प्रान्त में बौद्ध धर्म का बहुत प्रभाव पड़ चुका था। तदनुसार वहाँ पर ऐसे कुछ संप्रदाय भी प्रचलित हो चुके थे जो उसकी जैसी विचारधाराओं के समर्थक समझे जा सकते थे। बलराम दास (जन्म सन् १४७२ ई०), जगन्नाथदास (जन्म सन् १४६० ई०) आदि इन पाँचों वैष्णव भक्तों की रचनाओं पर पड़े हुए इस प्रकार के प्रभावों का परिणाम इनके द्वारा स्वीकृत अपने इष्टदेव के विशिष्ट निर्गुण रूप में दीख पड़ता है। बलरामदास ने अपनी 'विराट् गीता' में कहा है, "तेरा न रूप है, न रेखा है। तू शून्य पुरुष, सदेह शून्य है तथा यद्यपि तू देहधारी है फिर भी मैं तुझे रिक्त ही मानता हूँ"<sup>२३</sup> आदि। इसी प्रकार अच्युतानन्ददास ने भी अपनी 'शून्य संहिता' के अन्तर्गत हमें बतलाया है "परमात्मतत्त्व को महाशून्य जानो। वही वस्तुतः अरूपानन्द नामतत्त्व भी है। वही राधा-प्रेम के रूप में उद्भव-संग्रहादि किया करता है।"<sup>२४</sup> इसके सिवाय, इन कवियों की उपलब्ध पक्तियों में हमें इनकी साधना का जो कुछ परिचय मिलता है उससे भी पता चलता है कि इनकी

<sup>२३</sup> नर्मदेश्वर चतुर्वेदी : 'भक्तिमार्गी बौद्ध धर्म', (इलाहाबाद), पृष्ठ ६६।

<sup>२४</sup> वही, पृष्ठ ७८।

भक्ति को भी 'शुद्धाभक्ति' का नाम न देकर उसे 'योगमिश्रा' वा 'रागमिश्रा' कहना ही अधिक ठीक होगा। उत्कल प्रान्त के और भी दक्षिण वर्तमान आध्रप्रदेश के प्रसिद्ध-तेलुगु कवि वेमना (मभवत सत्रहवीं शती) को तो कभी-कभी उधर का 'कबीर' तक भी कह दिया जाता है। इन दोनों की रचनाओं में अद्भुत साम्य भी बतलाया जाता है। कहते हैं कि ये दोनों निराकार के उपासक थे। दोनों की आध्यात्मिक अनुभूति प्रायः एक समान थी। इन दोनों ही योगसाधना-सम्बन्धी रहस्यों का वर्णन लगभग एक ही प्रकार से किया है। इन दोनों की रचनाओं में उलटबासियों तक भी पायी जाती हैं। परन्तु इनमें मुख्य अन्तर यही है कि वेमना को हम जहाँ केवल 'शुद्ध ज्ञानमार्गी' कह सकते हैं वहाँ सत कबीर की रचनाओं में दीख पड़ने वाले ज्ञान के साथ प्रेमाभक्ति के सुन्दर समन्वय के कारण, हमारा इनके लिए भी वैसा कह देना उपयुक्त नहीं जान पड़ता।<sup>२५</sup>

पश्चिम के गुजरात प्रान्त में भी हमें इसी प्रकार निर्गुण-काव्य-साधना का सर्वप्रथम उदाहरण सत हीरादास (सन् १४९४ से १५७९ ई०) तथा उनके कतिपय शिष्य-प्रशिष्यों की उपलब्ध रचनाओं में मिल जाता है। वहाँ के भक्त अखा (सन् १६१५-७४ ई०) के समय से उधर भी या तो शुष्क ज्ञान की ही बातें कही जाती हुई दीख पड़ती हैं अथवा 'रविभाण सप्रदाय' जैसे एकान्त वैसे वर्गों के अनुयायी अपने-अपने मतों के प्रचार में निरत रह कर, प्रायः इस प्रकार के ही पद्य रचा करते हैं जो उतने उच्च कोटि के नहीं हो पाते। वास्तव में, यदि हम निर्गुण-काव्य-साधना वाले उक्त प्रकार के सभी सत वा भक्त कवियों की उपलब्ध रचनाओं पर एक साथ विचार करने लगते हैं तो हमें पता चलता है कि उनमें सभी दृष्टियों से साम्य ढूँढने का प्रयास करना सफल नहीं हो सकता। ये सभी कवि अपने इष्ट वा आराध्यदेव को वस्तुतः अगम तथा अनिर्वचनीय ठहराते जान पड़ते हैं। ये बहुधा यह भी कहते पाये जाते हैं कि उसे हम अपने भीतर अनुभव कर सकते हैं। परन्तु इनमें से कुछ लोग उसे रामकृष्णादि के जैसे आदर्श सगुण रूपों अथवा उनकी मूर्तियों तक में देखने का लोभ नहीं सवरण कर पाते। दूसरे, या तो उसे योग-साधना द्वारा अतः ज्योति के रूप में देखना चाहते हैं अथवा उसका अनुभव 'अब्रह्म' के रूप में ही करना पसन्द करते हैं। इसी प्रकार इनमें से कुछ की प्रवृत्ति या तो उसे सर्वत्र व्यापक रूप में दृष्टिगोचर करने की पायी जाती है अथवा उसे अपने प्रियतम के रूप में ही प्रतिष्ठित करते हुए उसको किसी एक ही सौन्दर्य की मूर्ति में अपनाने की होती है। तदनुसार ये क्रमशः भक्ति, योग, ज्ञान एवं प्रेमवाली उपयुक्त साधनाओं को महत्त्व देते भी जान पड़ते हैं। हमें इनकी बानियों द्वारा इतना और भी संकेत मिलता है कि उनकी रचना का उद्देश्य कभी किसी 'कविकर्म' का निर्वाह नहीं हो सकता, प्रत्युत उसका सम्बन्ध इनके उन स्वानुभूतिपरक भावों की सहज अभिव्यक्ति के ही साथ हो सकता है जो इनके जीवन-दर्शन के परिचायक अथवा इनके स्वयं समग्र जीवन के आधारस्वरूप हैं। ये इसी कारण बहुधा गेय गीतों अथवा बिखरे मुक्तकों के रूप में पायी जाती हैं। यदि कभी कोई ऐसा कवि अपनी बातें, किसी प्रबन्धात्मक शैली के माध्यम से करना चाहता है तो वहाँ पर भी उसे बार-बार इनके वैसे रूपों से ही सहायता लेनी पड़ती है।

<sup>२५</sup> वाराणसि राममूर्ति 'रेणु' : 'आदान-प्रदान' (प्रयाग), पृष्ठ १०२-३।

## वृन्दावन की कुछ भूमिकाएँ

### करुणापति त्रिपाठी

#### विषय-दृष्टि

‘वृन्दावन’—कृष्णभक्त वैष्णवों और वैष्णव कृष्णोपासकों के यहाँ सर्वाधिक महिमाशाली ही नहीं, मधुरिमाशाली भी है। वैष्णवपुराणों, पाञ्चरात्र और सात्वत संहिताओं, सबद्ध तत्त्व ग्रन्थों, कृष्णभक्ति स्तोत्रों, वैष्णव उपनिषदों और परवर्ती वैष्णव भक्तोपासकों के वाङ्मय में वृन्दावन से सबद्ध प्रचुर साहित्य उपलब्ध है। कृष्ण-भक्ति-साहित्य में इसका जितना विस्तार है—वह हमारी कल्पना के सामने आ पाना भी सामान्यतः दुष्कर है। इसके साथ-साथ साहित्य (काव्य-नाटक-चम्पू), गीतिकाव्यों, सांप्रदायिक वाणियों, स्तोत्रों तथा उत्तर-दक्षिण की समस्त आधुनिक भाषा के वाङ्मय में इसका असीम विस्तार लक्षित होता है।

यहाँ केवल वर्य विषय का थोड़ा-सा दिग्दर्शनमात्र कराया गया है जिसमें कुछ संस्कृत ग्रन्थों एवं हिन्दी की पुस्तकों का आधार लेकर सरसरी तौर पर कुछ मान्यताओं के अनुसार वृन्दावन की धारणा के कुछ सोपानों की एक सामान्य रूपरेखा आ जाती है। इस लेख में सैकड़ों ग्रन्थों की चर्चा छोड़ दी गई है। प्रवृत्तिपरक मान्यता की भावना का सूचन करनेवाले थोड़े से ही ग्रन्थों की दृष्टि उपस्थित की गई है। अपनी योग्यता के अनुसार लेखक ने यहाँ यह ध्यान रखने का प्रयास किया है कि मुख्य धारणाओं का कुछ आभास मिल जाय। इसी कारण ‘वृन्दावन’ की मधुरतम लीला का गान करनेवाले ‘गीतगोविन्द’ की दृष्टि, उसकी मान्यता और उसके मधुरतम पद्यों के वृन्दावनीय मधुरलीला-परक गीतों को छोड़ दिया गया है। अतः सर्वतोभावेन विषय की पूर्णता ढूँढना यहाँ अनपेक्षित होगा। वर्यविषय की एक सामान्य रूपरेखा ही नीचे की पक्तियों में अंकित हो पाई है। कदाचित् विशाल ग्रन्थ के द्वारा ही उक्त विषय के सूक्ष्म भेदों का विवरणात्मक चित्र उपस्थित हो सकता है। यहाँ एक क्रमिक दृष्टि का आभास अवश्य ही मिल जा सकता है।

एक बात की ओर और ध्यान आकृष्ट करना यहाँ आवश्यक है। जो विषय प्रस्तुत किया गया है वह केवल इस प्रेरणा से कि आगे इस पर विशिष्ट अनुसंधान कार्य हो सकता है। तुलनात्मक तारतम्य की दृष्टि से अनुशीलन के लिए इस सन्दर्भ की प्रचुर सामग्री बिखरी पड़ी है। दूसरी यह बात भी विस्मृत नहीं करनी चाहिए कि प्रस्तुत विषय के आधारस्रोतवाले ग्रन्थों का निर्माणकाल अत्यन्त विवादास्पद है। तीसरी-चौथी शती ईसवीय से लेकर १५वीं १६वीं शताब्दी अथवा उसके बाद तक भी संस्कृत के माध्यम से ग्रन्थ-रचना होती चली आई, जिनमें से अनेक को बहुत प्राचीन रूप देने का भी प्रयास होता रहा। अतः प्रस्तुत निबन्ध का वर्णनीय विषय स्रोतग्रन्थों के रचना-काल-क्रमानुसार न होकर सजातीय मान्यता या वाङ्मय की दृष्टि से उपस्थित किया गया है।

#### पौराणिक सोपान

वैसे तो अनेक पुराणों में वृन्दावन का नामोल्लेख मिलता है तथापि वैष्णव तथा कुछ अन्य पुराणों में इस प्रकरण का विस्तार के साथ वर्णन उपलब्ध है। पुराणों का रचनाकाल स्वतः एक अत्यन्त विवाद का विषय है। फिर भी सामान्यतः ऐसा माना जाता है कि अष्टादश पुराणों, उपपुराणों आदि में कुछ तो प्राचीन हैं और कुछ अपेक्षाकृत अर्वाचीन हैं। जो प्राचीन हैं उनके अधिकांश वर्तमान

रूप की रचना भी प्रायः गुप्तकाल में हुई है। पुराणों के मूलरूप का निर्माण निश्चय ही गुप्तकाल से काफी प्रत्यतर है। 'अलबेखनी' के "किताबुल हिन्द" में काशी के पण्डितों को प्रमाणकोटि में रखकर जो पुराण-सूची दी गई है उससे जान पड़ता है कि १०२७ तक १८ पुराणों और उपपुराणों का कोई-न-कोई रूप अवश्य निमित हो चुका था। उनके अर्वाचीनतम रूप का रचना काल सोलहवीं-सत्रहवीं शती तक बताने वाले अनुशीलकों के सबलतम तर्क भी सामने आते हैं। अनेक मतमतांतरों के होते हुए भी 'विष्णु', 'मत्स्य', 'भागवत', और किसी-किसी के मत से 'ब्रह्म', 'मार्कण्डेय' एवं 'मत्स्य' तथा कुछ विद्वानों की दृष्टि में 'वायु' आदि अपेक्षाकृत प्राचीनतर हैं। गुप्तों के शासनकाल की समाप्ति के प्रायः पूर्व ही उनके अधिकांश का निर्माण हो चुका था। 'भागवत' भी निश्चय ही प्राचीन पुराण है। भागवतो-वैष्णवों के लीलापुरुष श्रीकृष्ण की केलिचर्या में 'श्रीराध' के नामागमन से पूर्व उसकी रचना हो चुकी थी। अतः श्रीमद्भागवत-सम्बन्धी 'वृन्दावन'—वर्णन की कुछ चर्चा यहाँ अनावश्यक न होगी। इस सूची के भागवत को कुछ लोग 'द्वैवीभागवत' भी मानते हैं।

**श्रीमद्भागवत.**

इस पुराण (१०।११) में वृन्दावन की पहले प्रस्तावना मिलती है। ज्ञान और वयं ये वृद्ध उपनद नामक गोप ने 'गोपमडली' के बीच कहा था "ब्रज में अब दैत्यों और राक्षसों के भीषण उत्पात बढ़ते जा रहे हैं, अनेक भयकर दुर्घटनाओं से कृष्ण-बलराम अब तक तो बचते आ रहे हैं पर आगे जाने क्या हो! अतः किसी भीषण विपत्ति के आने के पहले ही हमें अपने बाल-बच्चों को लेकर अनुगामियों के साथ 'वृन्दावन' नामक समीपस्थ विपिन में चले जाना चाहिए। वह स्थली, पशुओं-ढेरों के लिए बड़ी ही उपयुक्त है और गोप, गोपी एवं गायों के लिए सेवनीय है"—

"वन वृन्दावन नाम पशव्यं नवकाननम्।

गोपगोपीगवा सेव्य पुण्याद्रितृणवीरुधम्॥" (१०।११।२८)।

गाय-बछड़ों को लेकर रथों पर सवार हो गोकुल से वे वहाँ चल पड़े। बालक, वृद्ध, नर, नारी आदि सभी साज-समान को छकड़ों पर लादे और आनन्द मनाते चले जा रहे थे। सुन्दर वस्त्राभूषणों और प्रसाधनरचनाओं से बनी-ठनी रथारूढ़ गोपियाँ—बड़े प्रेम के साथ कृष्णलीला का गान कर रही थी। इसी तरह की यात्रा करते हुए समस्त गोकुलवासी आनन्द-विनोद वृन्दावन जा पहुँचे। वह स्थान सर्वकाल में सुखावह था (वृन्दावन सम्प्रविश्य सर्वकालसुखावहम्)। वृन्दावन, गोवर्धन और यमुना के पुलिनों को देखते हुए राम और कृष्ण के हृदय में उत्तम प्रीति उत्पन्न हुई।

श्रीमद्भागवत की कृष्णकथा में यही से 'वृन्दावन' का मुख्य प्रवेश होता है। भगवान् श्रीकृष्ण की बाललीला का प्रसंग—इसी स्थान से अधिकतम सबद्ध है। बाललीला के अन्तर्गत यहाँ कुमारलीला, पौण्डलीला तथा किशोरलीला—सबका अतर्भाव समझना चाहिए।

श्रीराम और श्रीकृष्ण—दोनों ही गोपबालकों के साथ तरह-तरह के क्रीडा-परिच्छदों को लेकर घर से प्रातः चल पड़ते और नाना प्रकार के खिलवाड़ करते रहते थे। कहीं बाँसुरी की मीठी तान छेड़ते, कहीं गुल्ले या डेलवाँस से डेला फेंकते, कहीं पावों में धुधरू धारण कर नाचते-गाते और कहीं बनावटी गाय, बैल बनकर खिलवाड़ करते।

'वृन्दावन' वस्तुतः भगवान् की पौण्डलीला का प्रिय सहचर है।<sup>१</sup> मुख्य रूप से वहाँ गोचारण-

<sup>१</sup> ततश्च पौण्ड्रवयःश्रितौ ब्रजे बभूवुस्तौ पशुपालसंमतौ।

गाश्चारयन्तौ सखिभिः समं पदेवृन्दावनं पुण्यमतीव चक्रुः॥१०।१५।११।

लीला और बालक्रीडाओं का वर्णन किया गया है।<sup>१</sup> गोपबालको, सखाओ और बलराम के साथ इस खेलकूद के प्रसंग में बाल-प्रकृति के लिए ऐसी स्वाभाविक और सहज क्रीडाओं के वर्णन हैं जो अपने यथार्थचित्रण से मन मोह लते हैं।<sup>२</sup> उनमें मुरलीवादन का एक प्रमुख स्थान है।

मायामय की गोपात्मजचरित्तुल्य बालक्रीडाएँ उस रम्य और पुण्य भूमि में चल रही थी (एव निगूढात्मगति स्वमायया गोपात्मजत्व चरितैर्विडम्बयन् । रेमे रमालालितपादपल्लवो ग्राम्यैः सम ग्राम्यवदीशचेष्टितः । १०।१५।१६) । कुमार और पौण्ड्र वय की इन्हीं लीलाओं के क्रम में वृत्तासुर, बकासुर, अघासुर का वध, ब्रह्मामोह का नाश, धेनुकासुरवध, कालियदमन, प्रलबासुरवध, देवाग्नि से ब्रजवासियों का रक्षण आदि अलौकिक और अद्भुत लीलाएँ भी चलती रही। वृन्दावन में जब भगवान् क्रीडा कर रहे थे तो वहाँ श्रीष्मन्ऋतु में भी वसत की ही अद्भुत सुषमा छाई हुई थी।<sup>३</sup>

<sup>१</sup> तन्माधवो वेणुमुदीरयन् वृतो गोपैर्गुणैर्द्विः स्वबलो यशान्वितः ।

पशून् पुरस्कृत्य पशव्यमाविशद् विहर्तुकामः कुसुमाकरं वनम् ॥१०।१५।१२

<sup>२</sup> इस वन की वासंती शोभा भी अत्यन्त रमणीय है—

तन्मञ्जुघोषालिमृगद्विजाकुलं महन्मनः प्रख्यपयः सरस्वता ।

वातेन जुष्टं शतपत्रगन्धिना निरीक्ष्य रन्तुं भगवान् मनो दधे ॥१०।१५।१३

इस परम रम्य विपिन का वर्णन करते हुए आगे भगवान् ने स्वयं कहा है, 'तमोपहत्यै तद्वज्रम् यत्कृतम्, अर्थात् अपने हृदय के अज्ञानांधकार का विनाश करने के लिए वृन्दावन में भक्तों, ज्ञानियों और मुनियों ने तद्वज्र-वल्गु आदि के रूप में जन्म लिया है। और साथ ही इनकी महिमा यह भी है कि जो श्रद्धावान् भक्त मदनमोहन के मधुरलीला-द्रष्टा—इन वृन्दावनीय स्थावरजंगमों का आस्थापूर्ण नयनों से दर्शन करता है उसकी हृदयग्रन्थि खुल जाती है, समस्त संशय नष्ट हो जाते हैं और मोह का गाढ़ान्धकार दूर भाग जाता है।

बाललीलारत गूढ़ पुरुष के दर्शन, भजन और गुणकीर्तन करने के चरमाभिलाष से मुनिगण वृन्दावनीय अलियों के रूप में उपस्थित रहते हैं (१०।१६।६)। सौरे ही नहीं, वहाँ के तृणवीरुध, पशु-पक्षी, कीट-पतंग—सभी सौभाग्यशाली, पुण्यवान् महात्मा हैं जो भगवान् के लीलादर्शनार्थ विविध-रूपों में वहाँ वर्तमान रहते हैं। इन्हीं सब कारणों से वह वनधरणी धन्य है, वहाँ के तृणवीरुध, लताद्रुम, अमर-मयूर, हरिण-हरिणी और नदी-पर्वत सब धन्य हैं—

धन्येयमद्य धरणी तृणवीरुधस्त्वत्पादस्पृशो द्रुमलताः करजाभिमृष्टाः ।

नद्योऽद्रयः खगमुगाः सद्याबलोकैर्गोप्योऽन्तरेण भुजयोरपि यत्स्पृहा शोः ॥

स च वृन्दावनगुणैर्वसन्त इव लक्षितः । यत्रास्ते भगवान् साक्षाद्भासेण सह केशवः ॥

यत्र निर्भरनिर्हृदिनिवृत्तस्वनश्चिल्लिकम् । शश्वत्तच्छीकरजीषद्रुममण्डलमण्डितम् ॥

सरित्सरःप्रखविर्गोभिवायुना कल्लारकञ्जोत्पलरेणुहारिणा ।

न विद्यते यत्र वनौकरां दबो निदाघवह्मचर्कभवोथऽशाद्वले ॥

वनं कुसुमितं श्रीमन्नदचित्रमृगद्विजम् । गायन्मयूरभ्रमरं कूजत्कोकिलसारसम् ॥

क्रीडिष्यमाणस्तत्कृष्णो भगवान् बलसंयुतः । वेणु विरणयन् गोपैर्गोधनैः संवृतोऽविशत् ॥

(१०।१८)

गोप-गोपियो का दावानल से रक्षा-वर्णन करने के अनन्तर श्रीमद्भागवत (दशम-स्कन्ध) के बीसवें अध्याय में वर्षा और शरद्-वर्णन आता है। मुख्यत् शरद्-वर्णन के द्वारा मदनमोहन, गोपीजनवल्लभ की मधुरलीलाओं का वृन्दावन में प्रवेश दिखाई देता है। शरद्ऋतु में भगवान् ने गायो को चराते हुए मुरली की जो मधुर तान छोड़ी, जो वेणुगीत गाया उससे ब्रजगननाओं में स्मरोदय हुआ—

कुसुमितवनराजिशुष्मिभृङ्गद्विजकुलघुष्टसर सरिन्महीध्रम् ।  
मधुपतिरवगाह्य चारयन्त्या सहपशुपालबलश्चुकूज वेणुम् ॥  
तद्ब्रजस्त्रिय आश्रित्य वेणुगीत स्मरोदयम् । . . . . .  
तद्वर्णयितुमारब्धा स्मरन्त्य कृष्णचेष्टितम् ।  
नाशकन् स्मरवेगेन विक्षिप्तमनसो नृप ॥

इस भाँति जब ब्रजनारियो में मनोविक्षिप्तकारी प्रबल स्मरवेग का उदय हुआ तब भगवान् नटवर बाँसुरी बजाते हुए अपने रमणधाम वृन्दावन में प्रविष्ट हुए—

वर्हिपीड नटवरवपु कर्णयो कर्णिकार बिभ्रद्वास कनककपिश वैजयन्ती च मालाम् ।  
रन्ध्रान् वेणोरधरसुधया पूरयन्तोपवृन्दैर्वृन्दारण्य स्वपदरमण प्राविशद् गीतकीर्ति ॥

वेणुगीत का यह वृन्दावनप्रसंग भगवान् की मधुरलीलाओं के परिवेश में अनेक महत्त्वपूर्ण सकेत इंगित करता है। (१) गोपियो और ब्रजरमणियो के हृदय में स्मरोदय हुआ। गोपीरमण नन्दनन्दन की मधुर चेष्टाओं का स्मरण और वर्णन करती हुई गोपियो का यह स्मृतिमय स्मरभाव, मन को असहनीय विकलता की उस भूमिका तक पहुँचा देनेवाला है जहाँ मन विक्षिप्त हो जाता है, कुलकानि, लोकलज्जा और समाजमर्यादा के समस्त बन्धन दुर्बल होकर अपने आप टूट जाते हैं। (२) गोपीवल्लभ कन्हैया का रूपचित्र यहाँ नटवरवेष में अंकित है, पीताम्बर पहने, वैजयन्तीमाला धारण किए हुए, कानों पर कर्णिकार के पुष्प लगाये और मोरपख का मुकुट सजाये हुए रासवेषधाले नटनागर बाँसुरी के रन्ध्रों में स्वरसुधा भर रहे थे। उस स्वरसुधा के रूप में गोपीकान्त के अधरामृत की मानो वर्षा हो रही थी। (मधुरलीलाओं के लिए कृष्णभक्तों में वर्णित नटवरलाल का जो छबीला छैलवेष है उसका मुख्यावतार यहाँ से होता है।)<sup>१</sup> (३) 'स्वपदरमणम्' का स्वारस्य मुख्यतः यह है कि यह वृन्दावन वस्तुतः वैकुण्ठलोक या विष्णुलोक से भी रम्यतर है। परन्तु ध्वनित सकेत और भी है। 'पदरमणम्' वस्तुतः 'रमणपदम्' अर्थात् रमणस्थान है। आशय यह है कि यहीं वह स्थल है जो गोपिकाओं—ब्रजागनाओं के साथ नटनागर की मधुरतम रमणकेलियों की रम्यस्थली है। वृन्दावन तत्त्वतः भगवान् की रमणभूमि है। यह रमणभूमि वृन्दावन के अतर्गत वे कुञ्जगृह हैं जहाँ गोपीरमण के मधुरविहार और रमणलीलाएँ हुआ करती थी। (४) एक साधारण-सी और बात है जिसकी ओर भी ध्यान रखा जा सकता है। 'मधुपति' शब्द का (१०।२१।१ में) यहाँ कन्हैया के लिए प्रयोग हुआ है। अभी मधुपुरी की यात्रा न होने पर भी कृष्ण के इस नाम का यहाँ प्रयोग उन समस्त मधुरिमाओं का सकेत करता है जो श्रीकृष्ण का आधार लेकर उनमें प्रतिष्ठित थी—उनके वेष, लीला, धाम, रूप और चेष्टा—वे सर्वत्र ओतप्रोत थी। फिर भी जैसा कि प्रसिद्ध है—भागवत में श्रीराधा का नाम नहीं आता। अतः आगे चलकर राधामाधव की कुञ्जवाटिका या विहारकुञ्ज के आश्रय रूप में वृन्दावनमहिमा का जो अत्यधिक और सरस वर्णन अन्यत्र है उसका यहाँ विस्तार नहीं मिलता। उस विशेष गोपी के प्रसंग को लेकर भी नहीं—जिसे अगृहीतनाम्नी श्रीराधा कहा जाता है।

इस अध्याय (१०।२३) में गोपियो द्वारा वेणुरव के वर्णनप्रसंग में सर्वप्रथम श्रीकृष्ण की मधुरभावमयी उपासनासरणि का चित्र सामने आता है। यहाँ मधुरभाव की प्रेम-शक्ति के अत्यन्त व्यापक एवं त्रैलोक्यप्रसारी प्रभाव का वर्णन हुआ है। इसकी सीमा में वृन्दावन के स्थावर-जगम सभी आ जाते हैं। आगे चलकर चौरहरण का प्रसंग भी इसी परिधि का सन्दर्भ है। उस लीला के भौतिक और आध्यात्मिक अनेक प्रकार के अभिव्यक्त्यर्थ बताये गये हैं। यक्षपत्नियों पर अनुग्रह और गोवर्धनधारण प्रसंग के पश्चात् दशम स्कन्ध के २६वें अध्याय में मधुपति की मधुरतम माधुर्यलीला का वर्णन आता है। शरत्पुर्णिमा के रास के साङ्गोपाग स्वरूप का भागवत-कार ने बड़ा ही सश्लिष्ट चित्र अंकित किया है। 'वंतं च तत्कोमलगोर्धमरञ्जितम्' के द्वारा बताया गया है कि चन्द्र की कोमल किरणों से उस शरद् की राकारजनी में वन अर्थात् 'वृन्दावन' ज्योत्स्ना-श्वेत विभा से अभिरञ्जित हो गया था। कृष्ण और गोपियों के सवाद के अनंतर भगवान् कृष्ण गोपियों के साथ यमुनापुलिन में विचरण और विहार तथा कामकेलि करते रहे।<sup>६</sup> इन सब रम्यकेलियों की भूमि श्रीमद्भागवत में भी श्री वृन्दावन ही थी। वही वृन्दावन साक्षी है गोपियों और कृष्ण के मधुमय मिलनकेलियों का और विरहगान एवं गोपीगीत के करुणकन्दन का। वही श्यामसुन्दर और ब्रजसुन्दरियों का विरहानंतर मिलन हुआ। यह सब वर्णन 'रास पचाध्यायी' में अर्थात् श्रीमद्भागवत (दशमस्कन्ध) के २६वें अध्याय से ३३ अध्याय तक है। ये पाँच अध्याय श्रीमद्भागवत के प्राण माने जाते हैं। परिसमाप्ति का अंतिम अध्याय 'महारास' का है। इसका रम्यतम स्थल भी वृन्दावन में यमुना का पुलिन है।

साराश रूप से कहा जा सकता है कि श्रीमद्भागवत का वृन्दावन नन्दनदन मुरलीधर की बाल-पौगड-किशोर-लीलाओं की रम्य रसा है। वहाँ मधुपति की वात्सल्य-मधुर-रसमयी लीलाओं की अजस्र शैवलिनी बहती रही है। पर इन सबके बीच लीलापति के चरित का परिवेश केवल मधुमयी उज्ज्वलशृंगारी लीलाओं की रसधारा को ही प्रवाहित करनेवाला नहीं, वरन् ब्रजजन के आलौकिक कर्तव्य की गरिमा और भक्तरक्षक तथा लोकगोप्ता की महिमा से सर्वत उर्जस्वित्व है। यही स्थिति हरिवंश के वर्णन की भी है। भगवान् श्रीकृष्ण के जिस मधुररूप का विस्तार महाभारत की कृष्ण-प्रतिमा में प्रकाशित न हो पाया था उसे तत्परिशिष्टभूत खिलभागाश हरिवंश के विष्णुपर्व में सक्षिप्त-रूप से प्रस्तुत कर दिया है। वहाँ यद्यपि विस्तार नहीं है तथापि भागवत में अंकित रूप का सकेत वहाँ मिलता है।<sup>७</sup> इसे वहाँ 'नदनोपमकानन' (६।३१) कहा गया है। वही आगे चलकर भगवान् की रासलीला का सक्षिप्त वर्णन भी है।<sup>८</sup> कहने का साराश यह कि भागवत की समग्र लीलाकथा यहाँ संक्षेप में वर्णित है, बाललीला भी और कैशोर्य की मधुरलीला भी।

<sup>६</sup> उपगीयमान उद्गायन् वनिताशतयूथपः । मालां बिभ्रद्वैजयन्ती व्यचरन्मण्डयन् वनम् ॥

नद्याः पुलिनमाविश्य गोपीभिर्हिमबालुकम् । रेमे तत्तरलानन्दकुमुदामोदवायुना ॥

बाहुप्रसारपरिरम्भकरालकोरुनीवीस्तनालभननर्मनखाग्रपातैः ।

श्वेत्यावलोकहसितैर्ब्रजसुन्दरीणामुत्तम्भयन् रतिपतिं रमयाञ्चकार ॥ (१०।३०।४४-४६)

<sup>७</sup> श्रूयतेऽहि वनं रम्यं पर्याप्ततृणसंस्तरम् । नाम्ना वृन्दावनं नाम स्वादुवृक्षफलोदकम् ।

अश्लिलकण्टकवनं सर्वैर्वनगुणैर्युतम् । कदम्बपादपप्रायं यमुनातीरसंश्रितम् ।

(हरिवंश विष्णुपर्व-८।२२-२३)

<sup>८</sup> तास्तं पयोधरोत्तुङ्गहरोभिः समपीडयन् । भ्रामिताक्षश्च वदनैर्निरीक्षन्ते वराङ्गनाः ॥१०।२३॥  
ता वार्यमाणाः पतिभिर्भ्रातृभिर्भ्रातृभिस्तथा । कृष्णं गोपाङ्गना रात्रौ मृगयन्ते रतिप्रियाः ॥१०।२४॥

इस सन्दर्भ में यह भी ध्यान रखने की बात है कि श्रीमद्भागवत के समान ही हरिवंश में वृन्दावनवर्णन में मधुररसाश्रित प्रसंगविस्तार कम है और तदितर लीला-विस्तार अधिक। श्रीमद्भागवत के समान ही राधानाम का और तत्सद्वर्णित वृषभानुकुमारी तथा नन्दकुमार की प्रेमलीलाओं से संपृक्त वृन्दावनचित्रों का अंकन यहाँ नहीं मिलता। इसे श्रीमद्भागवत से पूर्ववर्ती काल की रचना अनेक विद्वान् मानते हैं।

**विष्णुपुराण और ब्रह्मपुराण**—इनमें भी श्रीकृष्णलीला का वर्णन सक्षिप्ततर है जो श्रीमद्भागवत की ही शृङ्खला का है। वहाँ भी 'वृन्दावन' का उल्लेख है तथा सक्षेप में मधुरलीलाओं की चर्चा है। भागवत के समान इन वर्णनों में श्रीकृष्ण की बाललीला और गोपियों के साथ कैशोरलीला का ही सक्षिप्त अथवा सक्षिप्ततर उल्लेख मिलता है। उसी सन्दर्भ में वृन्दावन की चर्चा हुई है।<sup>१</sup> राधा-संपृक्त लीलाओं की यहाँ उल्लेख नहीं है। (शायद किसी संस्करण के प्रक्षिप्तांश में राधा की प्रेम-लीला का निर्देश भले ही हो गया हो)। इनकी रचना भी श्रीमद्भागवत से पूर्व की कही जाती है। 'ब्रह्मवैवर्तपुराण' का 'वृन्दावन-सन्दर्भ' अपना विशेष महत्त्व रखता है। कथा-दृष्टि से तो पुराण में 'वृन्दावन' का प्रवेश प्रायः उसी रूप में है जिसमें 'श्रीमद्भागवत' का है।<sup>१</sup> परन्तु वहाँ कुछ विशेषताएँ दिखाई देती हैं—

(१) 'वृन्दावन' क्यों नाम पड़ा है—इसके कारण बताये गये हैं।

इस प्रसङ्ग में अनेक विकल्प हैं—(क) सप्तद्वीपपति केदारनृपति की एक 'वृन्दा' नाम की कन्या थी। वह गृहस्थ और गृहिणीधर्म से विरक्त और तपस्विनी थी। योग-शास्त्र में भी विशारद थी। दुर्वासा मुनि से श्रीहरि का परम दुर्लभ मन्त्र पाकर वह (ससार से विरक्त हो) घर छोड़कर वन में तपस्या करने चली गई। उसकी तपश्चर्या से प्रसन्न होकर श्रीकृष्ण प्रकट हुए और वृन्दा से वर माँगने को कहा। श्रीकृष्ण के परम कमनीय कलेवर को देखकर कामबाण मूर्च्छित 'वृन्दा' ने याचना की—“आप ही मेरे पतिरमणकर्त्ता होवे।” श्रीकृष्ण ने वैसा ही किया। श्रीकृष्ण के साथ वह गोलोक चली गई और राधा के समान गोपीश्रेष्ठा हुई। जहाँ 'वृन्दा' ने तपस्या की थी या रमण किया था—वहीं स्थली 'वृन्दावन' हुई।

(ख) दूसरा सन्दर्भ एक पौराणिक कथा का संकेत करता है जो कथा-विस्तार के साथ शिवपुराण<sup>१०</sup> और देवी भागवत (६ स्कन्ध, २२-२३ अध्याय) में है। उसीका सक्षिप्त रूप यहाँ भी है। राजा कुशध्वज की दो कन्याएँ थी—वेदवती (जिसने तप के द्वारा श्रीनारायण को प्राप्त किया—

तास्तु पङ्कतीकृताः सर्वा रमयन्ति मनोरमम् । गायन्त्यः कृष्णचरितं द्वन्द्वशो गोपकन्यकाः ॥१०।२५॥

मुखमस्याञ्जसंकाशं तृषिता गोपकन्यकाः । रत्यन्तरगता रात्रौ पिबन्ति रसलालसाः ॥१०।३२॥

तासां प्रथितसीमन्ता रतिं नीत्वाऽऽकुलीकृताः । चारु विस्रंसिरे केशाः कुचाग्रे गोपयोषिताम् ॥१०।३४॥

'श्रीमद्भागवत' की अपेक्षा 'विष्णुपुराण' को अनेक विद्वान् प्राचीनतर मानते हैं। सर्वप्रमुख प्रमाणों में उनका एक विशिष्ट तर्क यह है कि 'ब्रह्मसूत्र' के रामानुजीय 'श्रीभाष्य' में श्रीमद्भागवत का उल्लेख और उद्धरण नहीं है। अतः तब तक या तो भागवत विरचित नहीं था अथवा यदि रचित था तो भी उसकी प्रसिद्धि नहीं हो पाई थी। अतः 'श्रीमद्भागवत' का वृन्दावन प्रसंग वस्तुतः 'हरिवंश' और 'विष्णुपुराण' के संबद्ध अंश का उपबृंहणमात्र है।

<sup>१०</sup> शि० पु० चतुर्थ (कुमार), खण्ड, अध्या० १३-४१। यहाँ कथा में 'तुलसी' नाम मुख्य है।



वही जनक की कन्या सीता हुई।) और तुलसी (जिसका दूसरा नाम 'वृन्दा' था)। 'तुलसी' अथवा 'वृन्दा' ने हरि की कामना से तपस्या की। परन्तु दुर्वासा के शाप से शखचूड़ उसका पति हुआ। बाद में उसे परम रम्यवेषधारी (शिवपुराण के अनुसार 'वृन्दा' के पति का रूप धारण करके) श्री हरि ने उसके साथ रमण किया। वृन्दा के शाप से विष्णु भगवान् शिलारूप होकर 'शालग्राम' हुए और श्रीविष्णु के शाप से वही 'वृन्दा' तुलसी रूप से वृक्षरूपा हुई। उसी 'वृन्दा' के तपश्चर्या का स्थान वृन्दावन हुआ। • :

(ग) तीसरा भी एक कारण है। श्रीराधा के १६ नामों में 'वृन्दा' भी उनका एक नाम है। (वृन्दा, वृन्दावनी और वृन्दावनेश्वरी।) उन श्रीराधा (वृन्दा) की रम्य क्रीडास्थली ही 'वृन्दावन' है।

इन कारणों से एक बात सकेतित है। कदाचित् वृन्दावन कभी तुलसीवन रहा हो? तुलसी-दल श्रीविष्णु और श्रीकृष्ण को श्रीलक्ष्मी या श्रीराधा के ही समान प्रिय है। श्रीलक्ष्मी का भी 'वृन्दा' एक नाम कही मिला है। इस कारण यह 'ब्रह्मवैवर्त' प्रसंग 'वृन्दावन' के विभिन्न पौराणिक-ऐतिहासिक सूत्रों को उपस्थित करता है और 'तुलसीदल' की महिमा को भी।

(२) वहाँ (ब्रह्मवैवर्त में) यह भी कहा गया है कि श्रीकृष्ण ने श्रीराधा की प्रीति के लिए गोलोक में पहले वृन्दावन का निर्माण किया था। क्रीडा के लिए—लीला-विस्तार के लिए 'भू' पर भी वही वन वृन्दावन लाया और कहा गया।

(३) इस पुराण में यह भी कहा गया है कि नन्द, यशोदा, गोप, गोपी आदि ने नन्दगाँव से वृन्दावन पहुँचने पर शाम को श्रीकृष्ण से कहा कि 'यहाँ तो रहने के भवन आदि नहीं हैं। कैसे रहा जायगा। तब श्रीकृष्ण ने कहा—“उस स्थान पर तो अनेकानेक देवनिर्मित भवन प्रासाद हैं। परन्तु देवप्रीति के बिना दिखाई नहीं पड़ेंगे।” उन्होंने आगे कहा “गोपगण रातभर समुचित स्थानों पर रहे। वन देवताओं की पूजा की जाय तो दूसरे दिन-प्रातः रम्य भवन दिखाई देगे।” तदनन्तर वटमूलस्थ चण्डिकादेवी की विधिवत् पूजा की गई।

रात में सबके सो जाने पर करोड़ों शिल्पियों के साथ विश्वकर्मा आये और रत्नमणिमाणिक्यादि-युक्त कुबेर-किंकर यक्षगण भी पहुँचे। रात-ही-रात वहाँ सबके लिए मणिरत्नों के भवन—जिनपर सबके नाम लिखे थे—यथायोग्य बनाये गये। रात भर में ही गोलोकपुरी के समान विभूतियों आदि से संपन्न वहाँ एक नगरी बन गई। वह पुरी पचयोजनविस्तीर्ण थी, अद्भुत और आलौकिक थी। उसमें विचित्र एवं दिव्य तरुवल्लीरियो और कुसुमफलों से सुरभित रासस्थल भी बना था। 'वृन्दावन' के सुनिर्जन स्थानों में जगह-जगह श्रीराधामाधव की केलिक्रीडाओं के लिए समुचित कुञ्जस्थलियाँ भी बनी थी। वटमूल के समीप, चम्पकोद्यान के पूर्व में केतकी वन के मध्य—उन दोनों की क्रीडा के निमित्त रत्नमण्डप भी बना था। इसमें अद्भुत रतिगृह भी था।<sup>११</sup>

<sup>११</sup> वटमूलसमीपे च सरसः पश्चिमे तटे । चम्पकोद्यानपूर्वायां केतकीवनसम्यतः ॥

पुनस्तयोश्च क्रीडार्थं चकार रत्नमण्डपम् ।.....

वह्निशुद्धांशुकैर्वस्त्रैर्मालाजालविचित्रितैः । नवशृङ्गारयोग्यैश्च कामवर्द्धनकारिभिः ॥

मालतीचम्पकानां च पुष्परजिभिरन्वितम् । सकपूर्वैश्च ताम्बूलैः सद्गतपात्रसंस्थितैः ।

..... । कृत्वा रतिगृहं रम्यं नगरञ्च पुनर्ययौ । (ब्र० वै०, श्रीकृष्णजन्म, अ०

इसके अनन्तर श्रीकृष्ण की कैशोरलीलाओं का वर्णन और 'चीरहरण' (गोपी वस्त्रापहरण) की एक प्रकार से सक्षिप्त कथा और रासक्रीड़ा का अनेक अध्यायो (ब्रह्मवै० कृष्णजन्मखण्ड अध्या०—२८, २९, ५३, तथा पुन ६९) में विस्तृत वर्णन है। इन वर्णनों में 'भागवत' आदिके वर्णित वृत्त का विस्तार करने के साथ-साथ मधुररतिलीलाओं के भी बड़े ही प्रेममग्न चित्र अंकित हैं। रतिवर्णन के सन्दर्भ में बारम्बार यह भी कह गया है की मुख्यतः श्रीराधामाधव की यह क्रीड़ा—कामशास्त्रीय विधि-विधानों के अनुरूप समग्रभाव से हुई है। अधिकांशतः इसी विहारक्रीड़ा की स्थलीरूप से वृन्दावन का इस पुराण में वर्णन है। अन्य अनेक प्रसंगों में वैष्णवल्लोको और वृन्दावन के माधुर्य के उल्लेख और वर्णन भी मिलते हैं।

यहाँ का यह वर्णन मधुरोपासको कृष्णभक्तों की मधुरलीलाओं का ही स्वरूप है। निश्चय ही इसका मूल 'विष्णुपुराण' और 'भागवत' का ही है। परन्तु इनमें विस्तृत प्रभाव आगमो, सात्वत और पाञ्चरात्र संहिताओं का पडा है। उसका भी विकसित रूप 'हितसंप्रदाय', 'सखीसंप्रदाय', 'चैतन्य-संप्रदाय' और उत्तरकालवर्ती 'वल्लभसंप्रदाय' के वाङ्मय में अनेक और इतर भूमिकाओं के रूप में पल्लवित एवं फलित हुआ।

**पद्मपुराण**—इस पुराण में भी वृन्दावन का वर्णन बड़े विस्तार के साथ आया है। यहाँ दो वर्णन मिलते हैं—(१) उत्तरखण्ड में और (२) पातालखण्ड में। उत्तरखण्ड के २२७वें अध्याय से 'उमा-महेश्वर-सवाद' के अन्तर्गत श्री भगवान् के त्रिपाद्विभूतिलोक का बड़े विस्तार से विवरण दिया गया है जिसमें सप्तावरण और चतुर्व्यूह की विस्तृत चर्चा है। इनमें लोक के आवरणों—व्यूहों—का जो स्वरूपवर्णन है उसमें गोलोक या श्वेतद्वीप और वैकुण्ठ के समान ही वृन्दावन में भी ऐश्वर्य, शक्ति, विभूति और माधुर्य का पर्याप्त प्रसार है। आगे चलकर २४५वें अध्याय में कृष्णावतारचरित के प्रसंग में वृन्दावनलीला और महारास का भी वर्णन है—पर अत्यन्त सक्षिप्त में। भक्तिरूप में दास्यभक्ति की चर्चा यहाँ कुछ अधिक मिलती है।

दूसरा सन्दर्भ है 'पातालखण्ड' का। वृन्दावन का यह विवरण बड़े विस्तार के साथ और बहुत लम्बा-चौड़ा है। श्रीकृष्ण की (हरेदैनदिनी लीला श्रोतुमिच्छामि तत्त्वतः। पद्मपु० पाताल-खण्ड—अध्याय ८३।१२) दैनदिन लीला के प्रसंग में नारद को शिवजी ने वृन्दादेवी से वृन्दावन की लीला के रहस्य पूछने का उपदेश दिया। नारद के पूछने पर वृन्दा ने वह तत्त्व समझाया। इसके पूर्व ६९वें अध्याय से श्रीकृष्णचरित का आरम्भ होता है। इसी प्रसंग में विस्तार से 'वृन्दावन' का विवरण है। इसे सात्वतो का मूर्धन्यस्थान कहा गया है और विष्णु का अत्यन्त प्रिय यह धाम ब्रह्माण्ड से भी ऊपर स्थित बताया गया है।<sup>१२</sup> इस पूर्णब्रह्म के सुख-ऐश्वर्य से परिपूर्ण इस नित्यानन्द अव्यय धाम की महिमा इतनी है कि वैकुण्ठादि भी उसके अशाश कहे गये हैं—वैकुण्ठादि तदंशांश स्वयं वृन्दावन भुवि)।

गुह्याद्गुह्यतरं पुण्यं परमानन्दकारकम् । अत्यद्भुतं रहःस्थानं रहस्यं परमं पदम् ॥  
दुर्लभानां च परमं दुर्लभं मोहनं परम् । सर्वशक्तिमयं देवि सर्वस्थानेषु गोपितम् ॥  
सात्वतां स्थानमूर्धन्यं विष्णोरत्यन्तदुर्लभम् । नित्यं वृन्दावनं नाम ब्रह्माण्डोपरि संस्थितम् ॥  
गोलोकैश्वर्यं च यत्किञ्चिद्गोकुले तत्प्रतिष्ठितम् । वैकुण्ठवैभवं यद्द्वारकायां प्रतिष्ठितम् ॥  
यद्ब्रह्मपरमेश्वर्यं नित्यं वृन्दावनं श्रियम् । कृष्णधाम परं तेषां वनमध्ये विशेषतः ॥

इसके कर्णिकारण विस्तार के अद्भुत रहस्य का विस्तृत उल्लेख करते हुए यथास्थान वृन्दावन का निर्देश है और उसे रसाश्रय—पूर्णानन्दरसाश्रय—कहा है—‘श्रीमद्वृन्दावन रम्य पूर्णानन्दरसाश्रयम् ।’ आनन्दविग्रह, किशोरवय, शुद्धसत्त्व, प्रेमपूर्ण वैष्णवों से सदा वह वन भरा रहता है। यहाँ पर भी वृक्षादि के प्राकृत और अनतानतु अलौकिक विभूतियों का लबा-चौड़ा उल्लेख है। साथ-ही-साथ माधुर्यलीला का अनन्त सागर यहाँ भी लहराता रहता है। यहाँ श्रीकृष्ण को वृन्दावनेश्वर बताया गया है। नित्यरास, नित्यविहोर आदि का अनाद्यत और अविच्छिन्न क्रम यहाँ भी चलता रहता है।

कहने का साराश यह कि ‘पद्मपुराण’ का ‘वृन्दावन’ भावोपासना का आधार है। यह धाम नित्य-विहारस्थली है। तत्त्वतः यह ब्रह्माण्डोपरि स्थित नित्य वृन्दावन विष्णु का मूर्धन्य धाम है। वह अलौकिक धाम ही पृथ्वी पर प्रकट लीला का लौकिक निकेतन है। रहस्यमय और भूस्थ वृन्दावन गोचरतया लौकिक होकर भी तत्त्वतः नित्य और अलौकिक है। वहाँ प्रकृत लीला तो वर्णित है, पर साथ ही सदा अप्रकृत रूप में श्रीराधाकृष्ण की त्रित्यलीला का दैनंदिन नित्यविहार सर्वदा लीलायित रहता है। वृन्दा वहाँ की अधिकारिणी है और तत्सुखीभावापन्न भक्तगण सर्वदा बिहार-सुख के उपकरण-सपादन में परमाणन्दभाव से मग्न होकर सदा लगे रहते हैं।

एक बात विशेष रूप से ध्यान में रखने की है। वृन्दावन को यहाँ सात्वतो का मूर्धन्य विष्णु-धाम कहा गया है और संभवतः उस सम्प्रदाय का यहाँ प्रभाव भी अधिक पड़ा होगा। पर साथ ही चैतन्य मत में जिस परकीया भाव पर बल है—उसका भी उल्लेख यहाँ है—

“परकीयाभिमानिन्य प्रच्छन्नेनैव भावेन रमयन्ति निज प्रियम् ।” इसके अतिरिक्त भक्त के लिए वैष्णवों का तत्सुखीभावापन्न सहचरीत्व ही यहाँ सर्वतः काम्य है। सहचरियों के लिए आवश्यक है कि वे श्रीकृष्ण की अपेक्षा राधिका में अधिक प्रेम (८३-९) रखें। अतः कह सकते हैं कि चैतन्यमत के अनुकूल वृन्दावन की पूरी भूमिका—पातालखण्ड में—प्रस्तुत हो जाती है। उत्तरखण्ड का उल्लेख अवश्य कुछ भिन्न है।

**अन्यपुराण**—इन मुख्य पौराणिक वर्णनों के अतिरिक्त अनेक अन्य पुराणों, उपपुराणों में यत्र-तत्र वृन्दावन का उल्लेख है। लिङ्गपुराण, मत्स्यपुराण, वामनपुराण, वाराहपुराण, वायुपुराण आदि के सक्षिप्त प्रकरण और उल्लेखों में विशेष महत्त्व की बात दिखाई देने के कारण उनकी यहाँ चर्चा नहीं की गई है। बृहद्वाहनपुराण में अवश्य ही विस्तार के साथ उल्लेख है। उसमें वृन्दावन की मधुरमहिमा वर्णित है। उस पर भी आगम-प्रभाव लक्षित है। ‘ब्रह्मवैवर्त’ और ‘स्कन्द’ के समान आवरणादि की चर्चा है।

**गर्भसंहिता**—यद्यपि नाम से यह ग्रन्थ ‘संहिता’ है तथापि इसे पौराणिक वाङ्मय की शृङ्खला में आसानी से स्थान दिया जा सकता है। श्रीकृष्ण की भक्तिभावमयी चरितकथा को लेकर चलने-वाले पौराणिक ग्रन्थों में यह संहिता एक विशिष्ट कृति है। इसमें वासुदेव श्रीकृष्ण को पूर्णतम ब्रह्म बताया गया है। अवतार-प्रसंग में छ प्रकार के अवतार सोदाहरण गिनाये गये हैं—अशाशवतार, अशावतार, कल्पावतार, आवेशावतार, पूर्णावतार और पूर्णतमावतार। श्रीकृष्णचरित की पौराणिक शैली में क्या कहनेवाला यह ग्रन्थ अनेक खण्डों में विभाजित है जिसके प्रथम गोलोक खण्ड में कहा गया है—“भूभारहरणार्थं जब श्रीकृष्ण गोलोक से आने लगे तब उन्होंने श्रीराधा को भी साथ चलने के लिए कहा। (यह ध्यान रखना है कि यहाँ का ‘गोलोक’ भी उसी प्रकार ऐश्वर्य वैभावादि षड्-विभूतिसपन्न और माधुर्यमयी रसकेलि के लीलाओं का नित्य विलासस्थल है।) राधा ने कहा—‘यत्

वृन्दावनं नास्ति, न यत्र यमुना नदी । यत्र गोवर्द्धनो नास्ति तत्र मे न मनः सुखः ।' अर्थात् वृन्दावन, यमुना और गोवर्द्धन के बिना वे भूपर नहीं रह सकेगी । गोलोक में ये सब पदार्थ थे । श्रीभगवान् कृष्ण उन सबको तथा साथ-ही-साथ अपनी समस्त प्रियमडली, भक्तगण, प्रेयसीसमूह, परिकर, व्यूह, महिषियाँ, सहचारियाँ—आदि सबको साथ लेकर धरती की ब्रजभूमि में अवतरित हुए ।" अग्रे के तीन खण्डों में पौराणिक शैली को लेकर अन्तःकथागर्भित शिल्प द्वारा श्रीकृष्ण के बालकिशोर-चरित (वृन्दावनखण्ड, गिरिराजखण्ड, माधुर्यखण्डों में) का बृहद् वर्णन है । इस सन्दर्भ में कृष्ण से सबद्ध चरित के मधुमय परिवेश की समस्त लीलाओं का भी और लोकताता के रूप में अनेक असुरादि के वध की कथा भी सुनाई गई है । 'वृन्दावन' का वर्णन भी अनेकत्र और विस्तृतरूप से मिलता है । पर कोई विशेष नवीनता नहीं है ।

सिद्धान्त-दृष्टि से यहाँ इतना ही कहना है कि गोलोक ही श्रीकृष्णरूप परात्पर पूर्णतम ब्रह्म का शाश्वत लीलाधाम है । वहाँ वृन्दावन, ब्रज, यमुना, गोवर्द्धन आदि तथा सभी गोप-गोपियाँ भी थी । उन्हीं का पूर्णवतार के साथ यहाँ भी अवतार हुआ यद्यपि गोलोक में भी सब कुछ बना रहा । अतः आगमोवाली मान्यता का ही रूप यहाँ भी है ।

**निष्कर्ष (पौराणिक क्षेत्र में)**

उपर्युक्त पौराणिक विवरणों से स्पष्ट हो जाता है कि पुराणों में वृन्दावन का जो विवरण है, वह वस्तुतः स्पष्ट नहीं है । स्पष्ट नहीं है—इसका तात्पर्य केवल इतना ही है कि पुराणकार ऋषियों ने वृन्दावन का जो स्वरूप प्रस्तुत किया है वह प्रायः जहाँ एक ओर भौतिक 'वृन्दावन' की महिमा उपस्थित करता है वहाँ दूसरी ओर आध्यात्मिक, नित्य एव अलौकिक वृन्दावन के शाश्वत स्वरूप की कल्पना भी प्रस्तुत करता है । उन वर्णनों में वृन्दावन के ऐश्वर्य और अद्भुत वैभव की जो रूपपरिकल्पना सामने आती है, वह दिव्य है । नन्दनकानन के तुल्य कल्पद्रुमों और मणिमाणिक्यों से सघटित है तथा वहाँ का सब-कुछ मानव की विभूतिकल्पना और आनन्द सीमा का चरम उत्कर्ष है, वहाँ के भक्तों और पारिषदों का जीवन माधुर्यभक्ति के परम चिदानन्द की शाश्वत सेवेना से परिप्लुत है । वहाँ का वैभव कल्पनातीत है, वहाँ का मधुराससागर अनाद्यन्त है, वहाँ की रसधारा अनन्त है, वहाँ भगवान् की मधुमयी मादक विभूतियाँ अचिन्त्य हैं, वहाँ का नित्य प्रेमविहार शाश्वत है, वहाँ की त्रिलासचर्या अपरिमेय है और उन सबके द्रष्टा, साक्षी और मधुरोपासक भक्त भी शाश्वत तथा अद्भुत हैं । वहाँ देवद्रुम और कल्पलताओं के सदृश तरुवल्लरियों के परम विहारकुज और केलिनिकेतन हैं । शाश्वत तारुण्यवाले किशोरियों से वह स्थली सदा परिपूर्ण रहती है । श्रीराधा के साथ श्रीकृष्ण का वहाँ नित्य विहार चलता रहता है और भक्त तन्मयभाव से, तत्सुखी भावना से उस अनन्त रसधारा में सदा आकठनिमग्न रहते हैं ।

दूसरी बात यह है कि उन वर्णनों में नित्य वृन्दावन का जो स्वरूप अंकित हुआ है वह तटस्थ और आलोचक द्रष्टा के रूप में बहुत कुछ वैसा ही है जैसा कि कहीं वैकुण्ठलोक का, कहीं विष्णुलोक का, कहीं गोलोक का, कहीं श्वेतदीप का अथवा कहीं कृष्णधाम का वर्णित है । दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है—दृश्येतर, गोचरभिन्न अलौकिक या नित्य वृन्दावन तत्त्वतः कभी तो उपर्युक्त लोकों में से कोई अथवा कभी उन सबका उत्कृष्टतम स्वरूप है । इसी कारण कभी-कभी तारतम्य रूप से उनका वर्णन करते हुए उसे सबसे उत्कर्षपूर्ण कह दिया जाता है ।

ऐसा जान पड़ता है कि पुराणों के वृन्दावन का स्वरूप मधुरोपासकों के आराध्य की वह

पूर्वपीठिका है जिसका स्वरूप गौड़ीय मधुरोपासको के मूर्धन्य ग्रन्थ—षड्सन्दर्भ अथवा भागवतसदर्भ में पहुँचकर स्पष्ट हो गया। श्री सनातन गोस्वामी, श्रीरूपगोस्वामी और श्रीजीवगोस्वामी आदि के मत से मुख्य और वास्तविक वृन्दावन तो आध्यात्मिक, गुह्य, अभौतिक और वास्तविक है। वह नित्य है, शाश्वत है, अनवरत नित्यविहार की परमरम्य केलिस्थली है और उसकी सन्स्थिति भी गोलोक में है।

परन्तु इस पौराणिक धारणा का विकास भी क्रमिक है। हरिवंशपुराण, विष्णुपुराण, ब्रह्मपुराण और श्रीमद्भागवत आदि में रहस्यात्मक, अलौकिक, प्रतीकात्मक एवं अपार्थिव वृन्दावन की स्थिति आदि का न तो महत्त्व है और न उस मान्यता का आग्रह है। पर आगे चल कर थोड़ा बहुत स्कन्दपुराण में और विशेष रूप से पद्मपुराण तथा ब्रह्मवैवर्त में आगमोचित धारणा का पूर्ण विकास लब्ध है। आगे देखेंगे कि यही धारणा वैष्णव भागवतो और मधुर कृष्णोपासको में सर्वाधिक व्याप्त है। आगमसहिताओ, वैष्णवतन्त्रग्रन्थो और वैष्णवोपनिषदों में भी इसी की विविधरूपीय नाना भूमिकाओं की नाना सदर्भों और नाना रूपों में परिकल्पना एवं अभिव्यक्ति मिलती है। इनमें कौन पूर्ववर्ती है और कौन परवर्ती—यह निर्णय सप्रति संभव नहीं है।

### संहिता आदि आगमों में

सात्वत-पाञ्चरात्र—वैष्णव संहिताओं के वर्णनों में वृन्दावन का जो स्थान और स्वरूप है—उसका बहुत कुछ रूप पद्मपुराण के उत्तरखण्डस्थ वर्णनों से मिलता-जुलता है। 'परमव्योम' के प्रति आसजनशील उक्त पुराण में परमव्योमाख्य वैकुण्ठ के आवरण के रूप में उसका स्थान निर्धारित हुआ है। अनेक संहिताओं और आगम-ग्रन्थों की यही स्थिति है। पर कहीं-कहीं श्रीकृष्णलोक के रूप में उसकी स्थिति स्वतन्त्र बताई गयी है जैसे स्वायम्भुवागम के ८५ वे पटल में—

पीयूषलतिकाकीर्णं नानासत्त्वनिषेविताम् । सर्वर्तुसुखदा स्वच्छा सर्वजन्तुसुखावहाम् ॥

नीलोत्पलदलश्यामा वायुना चालिता मृदु । वृन्दावनपरागस्तु वासिता कृष्णवल्लभाम् ॥

सीमिन् कुञ्जतटा योषित्कीडामण्डपमध्यमाम् ।

वृन्दावन कुसुमित नानावृक्षविहङ्गमै । सस्मरेत्साधको धीमान् विलासैकनिकेतनम् ॥

ब्रह्मसंहिता, बृहद् ब्रह्मसंहिता में भी कुछ इसी प्रकार का वर्णन है। वहाँ श्रीकृष्ण को परम ईश्वर सर्वोपरि बताकर—सहस्रपत्र कमलरूप गोकुलाख्य धाम का उल्लेख है—“सहस्रपत्र कमलं गोकुलाख्य महत्पदम् ।” उसे प्रेमानन्दमहानन्दरस से अवस्थित कहा गया है—“प्रेमानन्दमहानन्दरसेनावस्थितं तु यत् ।” उसी निजधाम गोलोकधाम में भगवान् श्री गोविन्द की स्थिति कही गई है। श्रीजीवगोस्वामी की व्याख्या के अनुसार चतुरस्र आभ्यन्तरमण्डल 'वृन्दावन' नाम का है और बहिर्मण्डल श्वेतदीप गोलोक है। (किन्तु चतुरस्राभ्यन्तरमण्डल वृन्दावनाख्य बहिर्मण्डल केवल श्वेतद्वीपाख्य ज्ञेय गोलोक इति यत्पर्याय, षड्सन्दर्भ, पृ० ३६६)। बृहद्ब्रह्मसंहिता का वर्णन बड़ा विस्तृत और आगम-नुकूल—आवरण-व्यूह-दल आदि के प्रभाव से पूर्णतः भावित है। गौतमीतन्त्र में भी उसकी चर्चा आई है। पंचयोजन विस्तीर्ण उक्त वन को वहाँ भगवान् ने अपना ही देहरूपक कहा है। परन्तु उसके यथार्थ रूप का चर्मचक्षुओं से साक्षात्कार संभव नहीं है। उसका यथार्थ दर्शन तो महाभागवतो को ही होता है जो नित्यलीला और नित्यविहार आदि को देख पाते हैं। वहाँ भी मधुचर्या की विहारकेलि के नित्यलीलाधाम का ही स्वरूप वृन्दावन को प्राप्त है। अनेक संहिताओं एवं आगमतन्त्र आदि के

ग्रन्थो मे इन्हीं से मिलते-जुलते अलौकिक और दिव्य नित्यवृन्दावनधाम का स्वरूप-निर्दिष्ट है। कही वह विष्णुलोक, गोलोकधाम, श्वेतद्वीप, ब्रह्मद्वीप आदि का अंग है, गोलोक के आवरण विशेष में स्थित है और कही अंगी है।<sup>१३</sup> कभी-कभी उसकी स्वतन्त्र स्थिति भी है। भौम वृन्दावन भी उसी का एक रूप है। यह भी वस्तुन प्रायेण रहस्यमय है। इसका दृश्य रूप जनसाधारण दृग्गोचर है—पर वह भी तत्त्वतः नित्य ही है और मदा विहार का निकेतन है। उसके दर्शनाधिकारी हैं—भगवान् के अंतरंग और अनुग्रहभाजन भावभक्त या प्रेमापासक—जिन्हें महाभागदत्त भी कहा गया है। 'वृन्दावन' और उसकी मधुरकेलियों के रसात्मक वर्णन का प्रसंग 'नारदपंचरात्र'<sup>१४</sup> के श्रुतिविद्यासवाद प्रकरण में है, और 'बृहद्ब्रह्मसंहिता'<sup>१५</sup> 'पुराणसंहिता',<sup>१६</sup> बृहत्सदाशिवसंहिता आदि में भी ऐसे ही सकेत हैं।

तंत्रों, पाचरात्र-सात्वत संहिताओं एवं अन्य वैष्णव संहिताओं में इसका बड़ा विस्तार भी है और विविध परिप्रेक्ष्यों के अन्तर्गत उनका वर्णन भी नानारूपों में मिलता है। अतः यहाँ सबका उल्लेख सम्भव नहीं है। केवल सकेतमात्र से दिव्य, अलौकिक, प्रतीकपरक एवं रहस्यात्मक धाम के रूप का दिङ्निर्देश कर दिया गया है।

#### वैष्णवोपनिषद्

वैष्णवोपनिषदों में भी 'वृन्दावन' की चर्चा, अनेक सन्दर्भों और परिप्रेक्ष्यों में हुई है। कही तो वृन्दावन और वहाँ के वैभवों का नाम लिया गया है और कही केवल वस्तुवर्णन के माध्यम से

<sup>१३</sup> बृहद्वृन्दावनं तत्र केलिवृन्दावनानि च । वृक्षाः कल्पद्रुमाश्चैव चिन्तामणिमयी स्थली ॥  
केलिकुञ्जानिकुञ्जानि नानासौख्यस्थलानि च ।

<sup>१४</sup> श्रीमद्वृन्दावनं रम्यं पूर्णानन्दरसाश्रयम् । भूमिश्चिन्तामणीस्तोयममृतं रसपूरितम् ॥  
वृक्षाः सुरद्रुमास्तत्र सुरभीवृन्दमण्डितम् । सदा किशोररूपैश्च तरुणीतरुणैर्युतम् ॥  
गुह्याद्गुह्यतमं गूढं गोलोके तत्प्रतिष्ठितम् । तत्र गोविन्दरूपेण स्वयं क्रीडति राधिका ॥

<sup>१५</sup> एकादशभिर्मुहूर्तैः परितो वेष्टितं महत् । यत्र वृन्दावनं नाम राजते सुमनोहरम् ॥  
बहुरत्नविचित्रतला सरला सरलालघुभिर्बहुशाखिपरैः ।

सुमनःफलभारनमद्भिरो वसुधा बहुधा प्रविभाति शिवा ॥

कर्णिकेव सरोजस्य वृन्दाविपिनमद्भुतम् ।.....

गोपीजनसहस्रैश्च कृष्णेन सुमहात्मना । तत्र रासमहालीला यादृशभाभिरनुभाविता ॥

इसी वृन्दावन में महाशक्ति श्रीराधा का निवास है जो—

कामार्तिभाजः कृष्णस्य मनःपीडामहोषधी ।

अत्यार्तप्रियसारङ्गसुखदाम्भोदमण्डली ॥.....

रत्यब्धिपारवप्रोद्यत्कुचतुम्बीफलद्वया ।

भावपूरितदूक्प्रान्तबीक्षामात्रेण कोटिशः ।

उत्पादयन्ती कन्दर्पान् जगत्क्षोभान् रतिप्रियान् ।

एषा राधा महाशक्तिः कृष्णप्राणैकजीवनम् ॥

(पु० सं०, अध्या० ३)

इस ग्रन्थ के तृतीय अध्याय से सप्तम अध्याय पर्यंत लगभग ३५० श्लोकों में 'राससमारम्भ' से आरम्भ करके 'प्रेमस्वरूपानुभाव' तक भगवान् श्रीकृष्ण और श्रीराधा की मधुरलीलाओं का वर्णन है।

वृन्दावन का संकेत है। वस्तुवर्णन में कभी-कभी वैकुण्ठ का नामोल्लेख है जो वस्तुतः वृन्दावन को ही इंगित करता है। कृष्णोपनिषद् में कृष्णावतार की अवतारणा करते हुए ब्यूह, परिकर, धाम आदि की चर्चा हुई है भगवान् के सर्वात्मवर्णन प्रसंग में। वही कहा गया है—

“वने वृन्दावने. क्रीडन् गोपगोपीसुरै सह । गोकुल वनवैकुण्ठ तापसास्तत्र ते द्रुमा ।

गोपरूपो हरि साक्षान्मायाविग्रहधारण ।

गरुडो वटभाण्डीरु सुदामा नारदो मुनि । वृन्दा भक्ति क्रिया बुद्धि सर्वजन्तुप्रकाशिनी ।

(कृष्णो० ७, ६, २४-२५)

गोपाल (पूर्व) तापनी उपनिषद् में श्रीकृष्ण को ‘परम दैवत’ बताते हुए उन्हें गोविन्द और गोपीजनवल्लभ कहा गया है। उनके ध्येय रूप की चर्चा के प्रसंग में ‘गोपगोपीगवावीत, वनमाली, कालिन्दीजलकल्लोलसङ्गी’ आदि शब्दों से अभिहित किया गया है। आगे ‘पंचपदात्मकगोविन्द-स्तुति’ के प्रकरण में आया है—“तमेकं गोविन्दं सच्चिदानन्दविग्रहं पञ्चपदं वृन्दावनसुरभूरुहतलासीनं स्तोष्यामि”—अर्थात् वे वृन्दावन के कल्पद्रुम के तल पर आसीन रहते हैं। आगे चलकर वृन्दावन के लीलाशाली रूप का भी चित्र है—वेणुनादविनोदाय गोपालाय कालिन्दीकूललोलाय, लोलकुण्डलधारिणे। वल्लभीवदनाम्भोजमालिने नृत्तशालिने। गोवर्धनधराय च (नमः)।” गोपालोत्तर-तापिनी में मथुरा का अभिज्ञान कराते हुए बताया गया है कि ‘भूचक्रस्थ सप्तपुरियो के मध्य में सप्त-पुरियाँ हैं। उनके मध्य में गोपालपुरी साक्षाद्ब्रह्म है—“तासां मध्ये साक्षाद्ब्रह्म गोपालपुरी।’ यही गोपालपुरी मथुरा है—“भूम्या तिष्ठति चक्रेण रक्षिता मथुरा तस्माद्गोपालपुरी भवति।’ बृहद्वन, मधुवन, तालवन, काम्यवन, बहुलवन, कुमुदवन, खादिरवन, भद्रवन, भाण्डीरवन, लोहवन और वृन्दावन—इन द्वादश वनों से ‘मथुरापुरी’ को आवृत कहा गया है। इस वर्णन में मथुरा का नाम ही मुख्यतः वर्णित है और उसी का एक आवरण वन वृन्दावन है। सर्वाति में नामोल्लेख के कारण वृन्दावन को प्रमुख कहा जा सकता है।

‘त्रिपाद्विभूतिमहानारायणोपनिषद्’ में वैकुण्ठलोक की चर्चा अत्यन्त विस्तार से हुई है। जीवन्मुक्त के देहत्याग की इच्छा होने पर समस्त वैकुण्ठपार्षद आते हैं और उनके साथ वर्णित विधि-नियमों के अनुसार उपासक नभोमार्ग से चलता है। सत्यलोक, ब्रह्ममयवैकुण्ठलोक, पञ्चवैकुण्ठ, ब्रह्माण्डलोक, महाविराट्पद, पादविभूतिवैकुण्ठपुर, विश्वक्सेनवैकुण्ठपुर, ब्रह्मविद्यावैकुण्ठपुर, आदि में क्रमशः प्रवेश तथा उत्तरण करता हुआ उपासक तुलसी वैकुण्ठपुर का साक्षात्कार करने के अनन्तर वहाँ प्रवेश करता और उसके भी पार चला जाता है। इसके अनन्तर बोधानन्दवन, शुद्ध बोधानन्दवैकुण्ठ (जिसे ब्रह्मविद्यापादवैकुण्ठ भी कहते हैं) में पहुँच जाता है। यही समस्त मोक्षसाम्राज्य की पट्टाभिषेक-स्थली है। इसी स्थान से उपासक नित्य गरुडारूढ होकर सुदर्शनपुर वैकुण्ठ की आभा का साक्षात्कार करता है। इसी के अभ्यन्तरस्थ संस्थानगत चक्रों के अभ्यन्तरतमस्थ संस्थान में षट्कोणचक्र सदा जाज्वल्यमान रहता है, जो अपरिच्छिन्नानन्तदिव्यतेजोराश्याकार है। उसके भी अभ्यन्तरसंस्थान में महानन्दपद है। उसके अभ्यन्तर संस्थान में ‘सुदर्शन’ पुरुष सदा विराजते रहते हैं। वही महाविष्णु हैं। उसके भी उपर्युपरि अद्वैतसंस्थान है।

इस अद्वैतसंस्थान के बोधरूप का विस्तृत वर्णन है जो निर्विकार, निरंजन, देशकालाद्यपरिच्छिन्न, बाह्यमनोज्ञातृत्वातीत, परमानन्दसमष्टिकन्द, परमचिद्विलाससमष्ट्याकर, परमसत्समष्टिस्वरूप, अद्वितीय, अखण्डानन्दामृतविशेष, स्वयंप्रकाश आदि शब्दों से परिचायित हुआ है। वह परमानन्दलक्षण अपरिच्छिन्न-

न्तपरज्योति, जो शाश्वत है—शाश्वत विभात होती रहती है। वही त्रिपाद्भिभूतिवैकुण्ठस्थान है, वही परमकैवल्य है जो अबाधित परमतत्त्व है और अनन्त उपनिषदों से विमृग्य है।

इस प्रकार यहाँ केवल वैकुण्ठ की महिमा और उसके आध्यात्मिक तथा अलौकिक और सूक्ष्म दार्शनिक स्वरूप का विवरण है जो रहस्यात्मक भी कहा जा सकता है, साधकमात्रज्ञेय भी कहा जा सकता है और भौतिक मनोविज्ञान की दृष्टि से सकल्प-प्रतीकात्मक भी। इस सन्दर्भ में एक बात विशेष रूप से उल्लेख्य और कथ्य है। यह वैकुण्ठबोध विशुद्ध ज्ञान से समुन्नत साधककोटि की केवल उन आत्माओं और ज्ञानियों के लिए ही ज्ञानसवेद्य है जिन्हें सूक्ष्मातिसूक्ष्म अपार्थिव एव दिव्य देह प्राप्त है। उन्हीं का साक्षणीय है।

उसी उपनिषद् के अन्त में (सालवनिरालंबयोगद्वय की चर्चा करते हुए) भक्तियोग को ही निरुपद्रव कहा गया है। वहाँ उल्लिखित है—तस्मात् सर्वेषामधिकारिणामनधिकारिणा च भक्तियोग एव प्रशस्यते। भक्तियोगो निरुपद्रव। भक्तियोगान्मुक्तिः। सर्वेषामपि बिना विष्णुभक्त्या कल्पकोटिभिर्मोक्षो न विद्यते। कारणेन विना कार्यं नोदेति। भक्त्या विना ब्रह्मज्ञानं कदापि न जायते। भक्तिनिष्ठो भव। भक्त्या सर्वसिद्धयः सिद्धयन्ति। भक्त्यसाध्यं न किञ्चिदस्ति।

(त्रिपाद्भिभूतिमहानारायणोपनिषद्—अध्या० ८।११, १२)

इस प्रकार दिखाई पड़ता है कि उक्त उपनिषद् में अद्वैतमत का—सच्चिदानन्दात्मक अखण्ड, एक, अद्वय, सर्वमय, निरवधि निरुपाधि, निराकार, निरजन और गुणातीत आदि 'वैशिष्ट्यविशिष्ट' परम ब्रह्म तथा परम ज्ञान का प्रतिपादन करते हुए भी विष्णुभक्ति के बिना कोटिकोटि कल्पों की साधना द्वारा भी मोक्ष सम्भाव्य नहीं है। यहाँ ज्ञान और भक्ति—दोनों को एक साधना के दो अनिवार्य पक्षों जैसा स्वीकार किया गया है। इस विवेचन का 'वैकुण्ठ' त्रिपाद्भिभूतिवैकुण्ठ है। कदाचित् यही भक्ति-साधना के क्षेत्र में आनन्द, सुखसुधा, परमानन्दसागर, परमसौन्दर्य आदि की परमनिधानता के कारण भक्तों का कृष्णधाम, गोलोक, श्वेतद्वीप, अपार्थिव और पार्थिव वृन्दावन के रूप में विवर्तित हुआ। पर इस सन्दर्भ में एक बात ध्यान रखनी चाहिए। विवेच्य उपनिषद् के वर्णन के किसी सोपान का वैकुण्ठ—नादीभाव या नरनारीयोगभाव की किसी भूमिका या भावना का उल्लेख नहीं करता। पर आनन्द, सौन्दर्य, उल्लास, आमोद और अनन्त ऐश्वर्य-वैभव की माहिमागरिमा के विस्तृत विवरण देनेवाले रहस्यमय एव रम्य चित्रों को उपस्थित करता है। कदाचित् उसी माधुर्यवर्णन, आनन्दकल्पना और वैभवभूमा से प्रेरणा और उपादान-उपकरणों को लेकर परकालवर्ती—श्रीकृष्ण के भक्तों, प्रेम-साधकों और मधुरोपासकों ने गोलोक और वृन्दावन आदि का रम्य सकल्पचित्र निर्मित किया।

### स्तोत्रवाङ्मय की झलक

स्तोत्रों में भी वृन्दावन की महिमा बड़ी ही अनुरक्ति और मधुरभक्ति के साथ गायी गयी है। कृष्ण की प्रेमाभक्ति के उपासकों की परम्परा में अनेक मधुरोपासकों ने वृन्दावर्ण्य या वृन्दावन का प्रेममय कीर्तिगान प्रस्तुत किया है। यदि गीतात्मक स्तोत्र ग्रन्थ के रूप में 'जयदेव' के 'गीत-गोविन्द' को लिया जाय तो उसमें वर्णित श्रीकृष्ण की मधुरचर्याओं के भावमय गीतों में चैतन्य-मतीय धारणा के अनुकूल पीठिका मिलती है और चण्डीदास तथा विद्यापति के लिए प्रेरणा भी।

अनेक छोटे-बड़े विष्णु-कृष्ण स्तोत्रों में वृन्दावन का एव वहाँ के विहार-चर्या का उल्लेख मिलता है। अनेक वृन्दावनाष्टकों, यमुनाष्टकों आदि में वृन्दावन का नाम विभिन्न परिप्रेक्ष्य से आया



है। 'ब्रजवनविहारी', 'वृन्दाटवीकुञ्जनिकुञ्जलील', 'गोपीजनवल्लभ', 'राधाविलासचतुर', 'वृन्दावन-निकुञ्जकेलिनपुण' आदि विशेष विशेषणों से उनका उल्लेख है। 'श्री गोविन्दाष्टक', 'द्वादशस्तोत्र', 'जगन्नाथाष्टक', 'राधाष्टक', 'भगवन्मानसपूजनम्', 'गोपालस्तोत्र', 'श्रीकृष्णस्तोत्र' (दोनों नारदपाचरात्र के) आदि में इसी प्रकार के उल्लेख मिलते हैं। परन्तु वृन्दावन-सम्बन्धी धारणा पर उनसे कोई खास प्रकाश नहीं पड़ता। अतः कुछ बड़े भक्ति-स्तोत्रों के आधार पर इस प्रसंग की चर्चा नीचे की जा रही है।

प्रबोधानन्द सरस्वती का 'वृन्दावन-महिमामृत' नामक स्तोत्र एक विशाल ग्रन्थ कहा जाता है। श्री प्रबोधानन्द की इस कृति में प्रेम और माधुर्य की ऐसी अजस्र धारा बहती दिखाई देती है जिसमें मधुर कृष्णभक्तों का प्रेमोत्सुक हृदय निमग्न हो उठता है। इस कारण चैतन्यमतानुयायी श्री सरस्वती-पाद को तथा उनकी कृति को अपने संप्रदाय का ग्रन्थ मानते हैं और राधावल्लभ संप्रदायवाले अपने मत का। हमें इस विवाद में पड़ना अभीष्ट नहीं है। यहाँ इतना ही कथ्य है कि यह महास्तोत्र वृन्दावन की अपूर्व महत्ता और मधुर वर्णनों से आद्यत ओतप्रोत है। इस वृन्दावन की महिमा का वर्णन करते हुए स्वयं मदनमोहन श्रीकृष्ण कहते हैं—“मेरी और श्रीराधा की, जो स्थली, केलिचातुर्य-धारा है तथा हम दोनों की अतिशयेन निरन्तर और निरवधि वर्द्धमान कामतृष्णा का जो साक्षात् स्वरूप है एव इसके साथ-ही-साथ हम दोनों के प्रेमबन्ध का गाढतर गाढतम जो अतिबल्लन है वह सब—हे रस के खनिस्वरूप वृन्दावन! तुम्हारी ही शक्ति का विस्फूर्जन है।”<sup>१९</sup>

इसके सम्बन्ध में श्रीसरस्वतीपाद कहते हैं कि 'वृन्दारण्य में मदनमोहन के द्वार पर कुतिया रूप में रहना भी परम सौभाग्य है, पर अन्यत्र लक्ष्मी की सखी या स्वयं रमा (लक्ष्मी) होना भी कबूल नहीं'।<sup>२०</sup> इस प्रकार की उक्तियाँ अनेक भक्तों या श्रद्धावानों के वचनों में मिलती हैं। 'रसखान' की प्रसिद्ध उक्ति भी इसी प्रकार की है।

गंगा की स्तुति में भी कहा है कि “हे गङ्गे! तुम्हारे तीर पर तरुकोटर में पक्षी होना मेरे लिए सौभाग्य की बात है, यदि तुम्हारे नरकान्तवारि में मछली या कछुआ होकर रहना हो तो भी मेरा जन्म धन्य है। पर अन्यत्र, मदस्रावी गजघटा के घटास्वर से घिरे हुए परम वैभव और सुख का

<sup>१९</sup> श्रीराधाया मम च यदहो केलिचातुर्यधारा

यच्चात्युच्चैर्निरवधि वरीवृद्ध्यते कामतृष्णा ।

गाढं गाढं यदतिबल्लते कोऽपि नौ प्रेमबन्धः

सर्वं वृन्दावन-रसखने ! शक्तिविस्फूर्जितम् ते ॥ (वृन्दावनशतकम्, शतक ११।३०)

<sup>२०</sup> वरमिह वृन्दारण्ये सुवराकी मदनमोहनद्वारि ।

अपि सरमाऽपि रमाप्रियसख्यपि नान्यत्र नो रमापि स्याम् ॥

(वही, द्वितीय शतक ६७ श्लोक)

चतुर्थ शतक में भी निम्नांकित श्लोक है—

यदि वृन्दावनं विन्दाम्यपि तृणान्ते वनान्तेषु ।

न तदा वैकुण्ठलक्ष्मीमपि करमिलितां निभालये ललिताम् ।

सर्वदुःखदशा घोरा वरं वृन्दावनेऽस्तु मे ।

प्राकृताप्राकृताशेषविभूतिरपि नान्यतः । (वही, शतक ४।६०, ६१ श्लोक)

जीवन भी स्वीकार्य नहीं—(त्वत्तीरे तरुकोटरान्तरगतो गङ्गे विहङ्गो वर, त्वन्नीरे नरकान्तकारिणि वर मत्स्योऽयवा कच्छप । नैवान्यत्र मदान्धसिन्धुरघटासघट्टघण्टारणत्कारस्तत्रं समस्तवैरिवनितालब्धस्तुति-भूपतिः) ।' कहने का सारांश यह कि इन उद्गारों में प्रस्तुत के प्रति भक्त कवि के हृदय की प्रेम-गाढता का परिचय मिलता है। यहाँ भी स्वामी प्रबोधानन्द की उक्ति वैसी ही है। उद्धव के कथन में (श्रीमद्भागवत में) भी इसी ढंग का भाव व्यक्त है जब अपनी चरम लालसा व्यक्त करते हुए वे कह उठते हैं—

आसामह्यं चरणरेणु जुषामह स्या वृन्दावने किमपि गुल्मलतौषधीनाम् ।

या दुस्त्यजं स्वजनमार्थपथ हि हित्वा भेजुर्मुकुन्दपदवी श्रुतिभिर्विमृग्याम् । (श्रीमद्भाग० १०।४७।६१)

श्री प्रबोधानन्द ने वृन्दावन को दिव्यज्योति का धाम बताते हुए कहा है कि वह प्रकाशपुञ्ज अज्ञानान्धकार से बचाने का हेतु है। करोड़ों रवि, इन्द्र, वह्नि और विद्युत् के प्रकाश को अभिभूत करनेवाली वृन्दाटवी की प्रभा (आत्मप्रभा) जिसके अन्तस्तर में प्रदीप्त हो जाती है उसके मन में पुनः सुतवित्तैषणादि उदित नहीं होती—

वृन्दाटवी यदि रवीन्द्रहुताशविद्युत्कोटिप्रभाविभवकारि महाप्रभाढ्या ।

आत्मप्रभा सकृदपि प्रतिभाति चित्ते वित्तैषणादि नहि तस्य मनस्युदेति ॥ (वही, श० २।३७)

इसी कारण इस परमरम्य ज्योतिर्धाम का महिमागान करते हुए वे कहते हैं कि 'जिस वृन्दावन की महिमा का गान करने में स्वयं शेष भी समर्थ नहीं है, उसका वर्णन भला दूसरे क्या करेंगे और मैं कुछ क्या कर सकता हूँ! केवल अतिप्रणय के कारण उसका विवरण देते हुए स्वयं को कृत-कृत्य बनाने के लिए मेरा यह उपक्रम है—

शेषोऽपि यस्य महिमामृतवारिराशे पार प्रयानुमनलब त तत्र केऽन्ये ।

किन्त्वल्पमप्यहमतिप्रणयाद् विगाह्य स्या धन्यधन्य इति मे समुपक्रमोऽयम् ॥ (वही, १।२)

'हितहरिबंध' मतानुयायियों के मतानुसार श्री प्रबोधानन्द ने जीवन का परम पुरुषार्थ और चरम काम्य माना है श्रीराधारानी की चरणकरुणा के उदय को। इसका संकेत स्वयं हितप्रभु की रचनाओं में अनेकत्र मिलता है। उसी भावना का अनुगमन करते हुए श्री प्रबोधानन्द ने अपना उद्देश्य प्रकट किया है—'जबतक श्रीराधा के पदनखमणिरूपी चन्द्र की ज्योत्स्ना का प्रकाश आविर्भूत नहीं होता तब तक चित्तचकोरी को वृन्दावन की धरित्री में मोद नहीं प्राप्त होता। और जबतक उक्त पुण्यस्थली में गरिष्ठा निष्ठा नहीं होती तब तक श्रीराधा की तादृशी चरणकरुणा का उदय ही नहीं होता—

यावद्वाघापदनखमणेश्चन्द्रिका नाविरास्ते

तावद्वृन्दावनभुवि मुद नैति चेतश्चकोरी ।

यावद्वृन्दावनभुवि भवन्नापि निष्ठा गरिष्ठा

तावद्वाघाचरणकरुणा नैव तादृश्युदेति ॥ (वही १३।२।)

इस कृति में नित्यकिशोरयुगल के मधुमय एव रसाप्लुत नित्यविहार और नित्यरास का अत्यन्त मनोरम वर्णन किया गया है। श्रीसरस्वतीचरण कहते हैं—इस वृन्दावन में उस अनिवर्चनीय नित्यकिशोर और नित्यविहारी श्रीराधाकृष्ण की नित्यलीलामयी मूर्ति का नित्यविलास होता रहता है, नित्यवास बना रहता है, जो सदा किशोर रहते हैं, जो सदा प्रेमक्रीडारत रहते हैं जो न कही जाते हैं और न कहीं अन्यत्र से आये हैं आदि ।'

ऐश्वर्यं परम च वेत्ति न मनाड नान्यञ्च कञ्चिद्वस,  
न स्थाने परतः कदात्वनुगत नो वा कुतोऽप्यागतम् ।  
कैशोरादपर वयो नहि कदाप्यासादयस क्षण  
क्रीडातोऽविरतः तदेकमिथुनं वृन्दावने नन्दति ॥ (वही ६।६)

वे श्री राधा को प्रेमसार से अगाध मानते हैं, श्रीकृष्ण को उस एकमात्र राधारस में अपार तृष्णावान् बताते हैं, पूर्वोक्त युगल परस्पर दो रीतियों की समान आधारभूत सखियाँ—द्वयैक्य—हैं, उस युगल मूर्ति का परम प्रसिद्ध नित्यधाम वृन्दावन है—

जयति जयति राधा प्रेमसारैरगाधा जयति जयति कृष्णस्तद्रसापारतृष्ण ।  
जयति जयति वृन्द तत्सखीना द्वयैक्य जयति जयति वृन्दाकानन तत्स्वधाम ॥ (वही, ६।४५)

वस्तुतः श्री प्रबोधानन्द का यह स्तोत्रग्रन्थ उनकी श्रीराधाकृष्णविषयक मधुर भक्ति और वृन्दावनविषयक श्रद्धापूर्ण अनुरक्ति का काव्यमय उद्गार है । उनके मत से वृन्दावन के वस्तुतः तीन स्वरूप हैं—(१) 'गोष्ठ वृन्दावन', (२) 'गोपीक्रीडास्थल वृन्दावन' और (३) 'श्रीराधाकुञ्जवाटी'—

श्रीकृष्णस्याथो गोष्ठवृन्दावन तत् गोप्या क्रीडाधाम वृन्दावनान्त ।  
अत्याश्चर्या सर्वतोऽस्माद्विचित्रा श्रीमद्राधाकुञ्ज-वाटी चकास्ति ॥

आद्यो भावो यो विशुद्धोऽतिपूर्णस्तद्रूपा सा तादृशोन्मादि सर्वा । (वही १।८, ९)  
तृतीय स्वरूप ही मुख्य है जो श्रीराधा की निकुञ्जवाटी है । यह सबसे विचित्र पूर्वोक्त दोनों रूपों से विलक्षण तथा अत्याश्चर्यमय है । यह तृतीय रूप उस रति का, नित्यप्रणय का सहज रूप है जो सर्वतः विशुद्ध और पूर्ण है ।

यतः यह तृतीय वृन्दावन सर्वप्रधान, सहजरतिस्वरूप, विशुद्ध और पूर्ण रतिमय है, सर्वथा और सर्वदा स्वसुखवासनाशून्य एव प्रेमाभिन्न युगलस्वरूपमय है—इसी कारण श्रीप्रबोधानन्द मानते हैं कि इस विपिन के समस्त स्थावरजंगम कणों को महायोगीगण भी सच्चिद्घनस्वरूप मानते हैं ।<sup>१८</sup> इसी कारण वह कृष्ण भक्तों का सर्वस्व है ।<sup>१९</sup>

<sup>१८</sup> श्रीवृन्दावनतद्गतस्थिरचरान् स्वानन्दसच्चिद् घनान्

त्रैगुण्यास्पृश आप्लुतान् हरिरसोद्वेलामृतैकाम्बुधौ ।

पश्यन्तो विलसन्ति सन्त इह केऽप्याश्रित्य सर्वात्मना

श्रीराधाचरणाम्बुजदलच्छायां महायोगिनः ॥ (वही—१२।११)

<sup>१९</sup> श्रीजीवानन्द विद्यासागर द्वारा प्रकाशित, 'काव्यसंग्रह' के भाग २, संस्करण ३ में एक 'वृन्दावनशतक' मिलता है । हो सकता है यह भी श्रीप्रबोधानन्द के 'वृन्दावन-महिमामृत' का ही कोई शतक हो । इसमें भी 'वृन्दावन' का भक्तिभावमय कीर्तितान हुआ है । यहाँ के वर्णन कभी तो राधावल्लभीय दृष्टि का संकेत करते हैं और कभी चैतन्यमत की मान्यताओं का स्पर्श करते हैं । वस्तुतः वल्लभ, चैतन्य और राधावल्लभ के मतों का प्रचार ब्रजमण्डल में लगभग आसपास ही होता जा रहा था । अतः भक्तिभाव से ओतप्रोत भक्तों की दृष्टि में सांप्रदायिक मतवाद की कठोरता शास्त्रीय विवेक में मले ही रही हो, यशोगान में भावाभिव्यक्ति ने सभी माधुर्य-भावों को अपने आभोग में समेट लिया था । नीचे उद्धृत इस शतक के पद्य बहुत कुछ उसी ढंग के हैं जैसे 'राधासुधानिधि' या 'वृन्दावन-महिमामृत' में मिलते हैं—

## प्रेमपत्तन

रसिकोत्तस का प्रेमपत्तन वस्तुन माधुर्यमयी भक्ति का विस्तृत विवरण उपस्थित करता है। परन्तु ग्रन्थ का शीर्षक 'वृन्दावन' की ओर संकेत करता है। प्रेमपत्तन का आशय सामान्य भाषा में प्रेमनगरी शब्द से व्यक्त किया जा सकता है। यहाँ 'प्रेम' पद से अभिप्रेत है मधुरमूर्ति श्रीकृष्ण के मधुर प्रेम का नगर या पत्तन। उक्त ग्रन्थ में प्रेमपत्तन को भक्तिकेन्द्र का दिव्यधाम बताते हुए उसी को वृन्दावन निदिशित किया गया है और उसका स्थाज गगन में विलसमान वर्णित है—

श्रीवृन्दावनकेलिरङ्गसहज सौन्दर्यशोभाचयो  
 वेदंग्यादिचमत्कृतेः परतर विश्रान्तिधामाद्भुवम् ।  
 तन्मे मोहनदिव्यनागरवरद्वन्द्वं मिथो जीवनं  
 गौरश्यामलमुज्ज्वलोन्मदस्माविष्टं हृदि स्फूर्जतु ॥  
 महोज्ज्वलरसोन्मदप्रणयसिन्धुनिष्यन्दिनी  
 महामधुरराधिकारमणखेलनानन्दिनी ।  
 रसेन समधिष्ठिता भुवनवन्द्या वृन्दया  
 चकास्तु हृदि मे हरेः परमधाम वृन्दाटवी ॥

इह सकलसुखेभ्यः सूक्ष्मं भक्तिसौख्यं तदपि चरमकाष्ठां सम्यगाप्नोति यत्र ।  
 तदिह परमपुंसो धामवृन्दावनाख्यं निखिलनिगमगूढं मूढबुद्धिर्न वेद ॥  
 बिभ्राजत्तिलकाकालिन्दतनयानीरौधनीलाम्बरो—

दञ्जल्काञ्चनचम्पकच्छविरहो नानारसोल्लासिनी ।  
 कृष्णप्रेमपयोधरेण रसदेनात्यन्तसंमोहिनी  
 गोपस्यात्मजवल्लभा विजयते राघवे वृन्दाटवी ॥  
 स्मारं स्मारं नवजलधरश्यामलं धाम विद्युत्-  
 कोटिज्योतिस्तनुलतिकया राघया श्लिष्यमाणम् ।  
 उच्चैरुच्चैः सरससरसः प्राञ्जलिर्जम्भमाण-  
 प्रेमाविष्टो भ्रमति सुकृती कोपि वृन्दावनान्तः ॥

विदन्ति यावत्प्रणयं न मन्वा वृन्दावने प्रेमविलासकन्दे ।  
 तावन्न गोविन्दपदारविन्दस्वच्छन्दसद्भक्तिरहस्यलाभः ॥  
 देवी वाक् प्रतिषेधिनी भवतु मे स्याद्वा गुरूणां गिरां  
 श्रेणी शास्त्रविदामिहास्तु बहुधा यः कोपि कोलाहलः ।  
 त्यक्त्वा साधनसाध्यजातमखिलं लग्न तु मे राधिका—

क्रीडाकाननवाससम्पदि मनाक् व्यावर्त्तते नो मनः ॥

इनके अतिरिक्त उक्त शतक में बराबर ऐसे वचन आए हैं—

'राधाकेलिनिकुञ्जमञ्जुलतरं वृन्दावनं जीवनम्, तन्मे नन्दकिशोरकेलिसवनं वृन्दावनं जीवनम्' ॥  
 'कदा मधुराधिकारमणरासकेलिस्थलीं विलोक्य रसशेवधि मधिवसामि वृन्दावनम् ॥ आदिः

मति-रति-युवति-पतिर्यत्पालयिता मधुरमेचको राजा ।

गगने विलसति नगर नैकशिरोमन्दिर नाम ॥ (प्रेमपत्तन पृ० ६१६)

गगन-विलासी इस नगर का 'मधुरमेचक' नाम का राजा है शृंगाररसमय या शृंगारसात्मक ब्रजजन-युवराज श्यामसुन्दर श्रीकृष्ण । उनकी दो युवती पत्नियाँ हैं । 'मति' है 'रति' की सपत्नी—जो वस्तुतः श्रीकृष्ण का निजैश्वर्यानुसंधान है और 'रति' है रसपक्ष में मधुररस का स्थायी भाव (मधुर रति) जो तत्त्वतः महाभावस्वरूप श्रीराधा है । टीका में आगे कहा गया है—“तुन्नगरं च लीला-परिकरात्मकनित्यसिद्धासक्तजननिवासस्थान श्रीवृन्दावनमण्डलमेव ।” अर्थात् लीलापरिकर के नित्य सिद्ध भक्तों का निवासस्थान (वृन्दावन) का अन्तर्मण्डल ही 'प्रेमपत्तन' है । 'गगने' से यहाँ तात्पर्य है पाताल से लेकर वैकुण्ठ तक सर्वोपरि । 'दुर्लभत्व' भी उक्त पद का वैकल्पिक संकेत है । एक और व्याख्या भी की गई है—गगने अर्थात् रसज्ञों के 'हृदयाकाश' में ही उसकी सदा स्थिति है—वहाँ से बाहर नहीं । इन व्याख्याओं का निष्कर्ष इति, कस्त है कि वह नगर दुर्लभ है, अनधिकारियों के लिए अगम्य है, रहस्यमय है और सुगोप्य है ।

यदि विचारपूर्वक देखा जाय तो यह वृन्दावन वस्तुतः नित्यविहार या शाश्वतकेलिको द्योतन करनेवाला भावमय स्थल है, भौतिक सत्तावान् स्थान नहीं । वहाँ दृश्य एव गोचर ब्रजमण्डलीय वृन्दावन का कोई वर्णन भी नहीं है । उनका वृन्दावन सूक्ष्म और अलौकिक ही है । उसके दो भेद हैं (१) गोष्ठवृन्दावन और (२) रासवृन्दावन । श्री प्रबोधानन्द द्वारा निर्दिष्ट वृन्दावन के पूर्वोक्त त्रिरूपों में इनका समावेश हो गया है । इस नगर के राज्य का श्लिष्टरूपकध्वनि के द्वारा विस्तृत रूप वर्णित हुआ है । उसका सारांश इतना ही है कि शास्त्रनिगमपुराणेतिहासादि के कर्कश तर्क आदि की मान्यताओं और प्रेरणाओं की अवहेलना करके यहाँ के नित्यसिद्ध भक्त, प्रगाढ़ीभूत महामधुर भाव से रागज भक्ति का अनुसरण करते हैं और अनन्य भावापन्न मधुरोपासना में सदा निमग्न रहते हैं । वहाँ के कीट-पतंग, स्थावरजगम, जड़-चेतन—सभी इसी एक भाव से भगवान् की प्रेमोपासना करते हैं—विधिनिषेध की भावना को भूलकर, धर्माधर्म के प्रपञ्च को छोड़कर । गोचर रूप में इस नगरी के रसिकों के आचरण लोकविरुद्ध लगते हैं । पर प्रेमसाधक नित्यसिद्धों की महाभावपरिप्लुत दृष्टि से ही उस परमोज्ज्वल महाप्रेमरस की आस्वाद्यता और सर्वत उत्कर्षबोध संभव है । 'रसिकोत्तंस' का यह ग्रन्थ वस्तुतः वृन्दावन की प्रेमपरिपाटी का—चैतन्यमत की दृष्टि से—कौव्यात्मक एव रहस्यात्मक स्वरूप उपस्थित करता है । चैतन्य दृष्टि के वृन्दावन का संक्षिप्त परिचय इसी लेख में यथास्थान अन्यत्र दिया गया है ।

### राधासुधानिधि

श्री हितप्रभु के मत में हितहरिवंशकृत 'राधासुधानिधिस्तोत्र' को एक प्रकार से प्रस्थान ग्रन्थ कहा जा सकता है । राधावल्लभीय उपासनामार्ग की दृष्टि से श्रीराधा के भावबोध का वहाँ अत्यन्त रसमय और अतर्बहिः भक्तिपूर्ण वर्णन हुआ है । श्रीराधा वहाँ रासेश्वरी, कुञ्जलीलेश्वरी और वृन्दावनेश्वरी कही गयी है । सखीभाव का भी—तत्सुखीवृत्तिमय सहचरीस्वरूप श्रीहितप्रभु के भावोद्गम का वहाँ अत्यन्त भक्तिरसमय चित्र दिखाई देता है । श्यामाश्याम या राधामाधव युगलकिशोर-किशोरी के नित्यविहार, उनकी नित्यमधुरलीलाओं—नित्यरतिक्रीडाओं के जैसे मधुरोज्ज्वल चित्र वहाँ मिलते हैं वैसे अन्यत्र दुर्लभ हैं । इन सबकी परमपावन सौभाग्यस्थली के रूप में वृन्दावन का वहाँ रूपांकन

हुआ है। निकुञ्जविहार और नित्यरसकेलि की अखण्ड धारा की अजस्र तरंगिणी वहाँ सदा बहती रहती है। वहाँ के निकुञ्ज भवनो मे प्रेमपीयूष का अनन्त सिन्धु सदा लहराता रहता है। सहचरी रूप में वहाँ पहुँचकर युगल नित्यविहारानन्द का दर्शनानुभवम पाना ही चरम काम्य है—

“वृन्दारण्यरहः स्थलीषु विवशा प्रेमार्तिभारोद्गमात्  
प्राणेशं परिचारकैः खलु कदा दास्या मयाधीश्वरी । २४२ ॥

श्रीराधासहचरीमात्रगम्य यह वृन्दावन ऐसे रहस्य से मडित है कि वहाँ नारद, ब्रह्मा, ईश, शुक आदि का पहुँचना भी अगम्य है—

“यन्मारदाजेशशुकैरगम्य वृन्दावने मञ्जुलमञ्जुकुञ्जे ।  
तत्कृष्णचेतोहरणैकविज्रमन्नास्ति किञ्चित्परम रहस्यम् ॥” २३८॥

वहाँ के रह कुञ्ज में—“रह कुञ्जे पुञ्जाध्वनिमधुपे क्रीडति हरि” श्रीकृष्ण नित्य विहार करते रहते हैं। मदनमोहन श्यामसुन्दर, सृष्टि आदि की वार्ता को दूर करके नारद, श्रीदामा आदि भक्तों और सखाओं को तथा माता-पिता आदि को भूलकर केवल श्रीराधा का सतत स्मरण करते हुए वहाँ की कुञ्जवीथियों की उपासना करते हैं—

“दूरे सृष्ट्यादिवार्ता न कलयति मनाङ्ग नारदीन् स्वभक्ता—  
ञ्छ्रीदामाद्यैः सुहृद्भिर्न मिलति हरति स्नेहवृद्धिं स्वपित्तो ।  
किन्तु प्रेमैकसीमा मधुररससुधासिन्धुसारैरगाधा  
श्रीराधामेव जानन् मधुपतिरनिश कुञ्जवीथीमुपास्ते ॥” २३५॥

वह रतिविलास-विदग्ध-युगल, उस वृन्दावन में सदा उदित रहता है—“विदग्धमिथुन तदद्भुत-मुदेति वृन्दावन ।” (परस्पर प्रेमरसे निमग्नमशेषसंमोहनरूपकेलि । वृन्दावनान्तर्गतकुञ्जगेहे तन्नीलपीत मिथुन चकास्ति )। वह अद्भुतकेलिनिधान कालिन्दीतट कुञ्ज (१६८) वस्तुतः पुञ्जीभूत रसामृत-स्वरूप है। मधुपति की मनोहारिणी राधा मानो स्वयं दूसरी वृन्दाटवी है—

“रोमाली मिहिरात्मजा सुललिते बधूकबन्धुप्रभा  
सर्वाङ्गे स्फुटचम्पकच्छविरहो नाभीसरःशोभना ।  
वक्षोजस्तबका लसद्भुजलता शिञ्जापतच्छुद्धकृति  
श्रीराधा हरते मनो मधुपतेरन्येव वृन्दाटवी ॥” (१७८)

वैकुण्ठ की अपेक्षा भी वृन्दावनधाम की माधुरी उकृष्टतर है और उसकी मधुरिमा को या तो श्रीराधा के माधुर्यवेत्ता मधुपति जानते हैं या श्रीराधा जानती है। परमरससुधा की मधुरिमाओं में भी सर्वांगी श्रीवृन्दावन की उस कल्पनातीत माधुरीयुगल की स्वादनीयता को वृन्दावन दे देता है श्रीराधा की किकिरियों को—

किं ब्रूमोऽन्यत्र कुण्ठीकृतजनपदे धाम्न्यपि श्रीविकुण्ठे  
राधामाधुर्यवेत्ता मधुपतिरथ तन्माधुरी वेत्ति राधा ।  
वृन्दारण्यस्थलीयं परमरससुधामाधुरीणां धुरीणा  
तद्वन्द्वं स्वादनीयं सकलमपि ददौ राघिका किङ्करीभ्यः ॥ (१७५)

इसी से हितप्रभु कोटिकोटि जन्मातर मे वृन्दावन की एकमात्र कामना करते हैं—‘किन्त्वा-  
शाप्यस्तु वृन्दावनभुवि मधुरा कोटिजन्मान्तरेऽपि ।’ उनकी कामना होती है कि कब वह पुण्य अवसर  
आयेगा जब सब कुछ भुलकर कुञ्जविहारेश्वरी श्रीराधा के नित्यरसविहार में मन डूब जायगा—

‘राधापादारविन्देच्छलितनवरसप्रेमपीयूषपुञ्जे

कालिन्दीकूलकुञ्जे हृदि कलितमहोदारमाधुर्यभाव ।

श्रीवृन्दारिण्यधीलीलितरतिकलानागरी तां गरीयो

गम्भीरैकानुगा ता मनसि परिचरन् विस्मृतान्य कदा स्याम् ।’<sup>२०</sup>

इस प्रकार की चरमकामना का अभिव्यजन राधासुधानिधिस्तोत्र में बहुत अधिक मिलता है—  
‘कदा वृन्दारण्ये मधुरमधुरानन्दरसदे प्रियेश्वर्या केलीभवननवकुञ्जानि मृगये’ । इसका कारण यह  
है कि श्री हितप्रभु मतवाद की दृष्टि से परमानन्दकन्दरूप ज्योतिर्द्वन्द्व की मञ्जुल विभा, वृन्दाविपिन  
में शाश्वत रूप से उल्लास्यमान रहती है—‘वृन्दारण्ये नवरससुधास्यन्दिपादारविन्द ज्योतिर्द्वन्द्व किमपि  
परमानन्दकन्द चकास्ति’ (‘अमन्दरसतुन्दिलध्रमस्वृन्दवृन्दाटवीनिकुञ्जवरमन्दिरे किमपि सुन्दर नन्दते’ ) ।  
दूसरे शब्दों में यही भावना अत्यन्त सरस शब्दों में व्यक्त है—

कालिन्दीकूलकल्पद्रुमनिलय प्रोल्लसत्केलिकन्दा

वृन्दाटव्या सदैव प्रकटतररहोवल्लवीभावभव्या ।

भक्ताना हृत्सरोजे मधुररससुधास्यन्दिपादारविन्दा

सान्द्रानन्दाकृतिर्न स्फुरतु नवनवप्रेमलक्ष्मीरमन्दा ॥१२६॥

उक्त स्तोत्र के ६८, ६९ और ७० सख्यक श्लोको द्वारा, वृन्दावन के निकुञ्जकेलिभवन में  
स्थित ब्रजेन्द्रगृहिणी, जगन्मोहिनी रमणीचूडामणि कामविलासेश्वरी श्रीराधा का बड़ा मधुररसमय और  
सश्लिष्ट चित्र अंकित किया गया है । वस्तुतः हितप्रभु का वृन्दावनरसरसिक मन सदैव कुञ्जविलासिनी  
मोहनमोहिनी श्रीराधा के मृदुल पदपद्म के अनुद्धान में सदा लगा रहता है—“परानन्द वृन्दावनमनु-  
चरन्त च दधतो मनो मे राधाया पदमृदुलपद्मे निवसतु ।”

तात्पर्य यह कि ‘राधासुधानिधि’ के गायक की दृष्टि में वृन्दावन वस्तुतः युगलसुन्दर श्यामा-  
श्याम की मधुररसमयी प्रेमकेलियों का मुख्य आधारस्थल है, वहाँ के केलिकुञ्जभवनों में नित्यविहार  
के मधुररससिन्धु की सुधाप्रसारिणी आनन्दमयी उर्मियाँ सदा लहराती रहती हैं । श्रीराधा वहाँ की काम-  
क्रीड़ाओं की अधीश्वरी हैं । वह वृन्दावन सर्वोच्च धाम है और तत्सुखीभावापन्न केलिसुखसहचरीत्व  
किंवा तथाभूत कैकर्य प्राप्त कर वृन्दावन के कामविलासभवनरूप कुञ्जों की दर्शनानन्दप्राप्ति ही  
चरम काम्य है ।

<sup>२०</sup> वहाँ सान्द्र आनन्दामृत रस के घन की प्रेममयी श्रीराधा की किशोरी मूर्ति नित्य विहरण  
करती रहती है—

“काचिद्वृन्दावननवलतामन्दिरे नन्दसूनोर्द्व्यदोष्कंदलदुठपरीरम्भनिस्पन्दगात्री ।

दिव्यानन्ताद्भुतरसकलाः कल्पयन्त्याविरास्ते सान्द्रानन्दाभूतरसधनप्रेममूर्तिः किशोरी । १४५ ।

मन्दीकृत्य मुकुन्दसुन्दरपदद्वन्द्वारविन्दामलप्रेमानन्दममन्द ... तिलकाद्युन्मादकन्दं परम् ।

राधाकेलिकथारसाम्बुधिचलद्दीचीभिरान्दोलितं वृन्दारण्यनिकुञ्जमन्दिरवरालिन्दे मनो नन्दतु ॥”

॥१४२॥

## संस्कृत-साहित्य के कुछ संदर्भ

‘आनन्दवृन्दावनचपू’, कवि कर्णपूर का गद्यपद्यात्मक काव्य है। इसमें श्रीकृष्ण की ब्रजलीलाओं का बहुत ही मधुर, उत्कृष्ट एवं काव्यात्मक वर्णन हुआ है। चैतन्य-मत-परम्परा की मान्यताओं के अनुसार लीलावर्णन-प्रधान इस चम्पू के प्रथम स्तवक में लीलाओं की आश्रयस्थली वृन्दाटवी का अद्भुत वर्णन किया गया है। बाईस स्तवकों के इस ग्रन्थ में द्वितीय से सप्तम स्तवक तक बाल्यलीलाओं का तथा आगे के पन्द्रह स्तवकों में आनन्दकद नन्दनन्दन की रसमयी कँशोरलीलाओं का काव्यात्मक, उच्चकोटि का साहित्यिक एवं चैतन्य भक्ति के अनुकूल लीलागान है। यह अत्यन्त रसमय एवं भक्ति-परिलुप्त होने के कारण परम रम्य है। इस चपू के प्रथम स्तवक में वृन्दावन का जो विस्तृत वर्णन है वह जहाँ एक ओर भक्तिभावना के कारण अगणित गुणालंकृत और अपरिमेय विभूतियों से मण्डित है वहाँ दूसरी ओर साहित्यिक, चम्पूकाव्यों की परम्परागत रीति के अनुसार मध्ययुगीन संस्कृत साहित्य की अलंकृत शैली का सुन्दर उदाहरण भी है। उपमा, उत्प्रेक्षा, रूपक, व्यतिरेक, अतिशयोक्ति और परिसंख्या आदि अनेक शब्दार्थ-चमत्कारी अलंकारों से आद्यत गुम्फित है।

इसमें वृन्दाटवी की पावन भूमि को अनन्त विभूतियों और अलौकिक सपत्तियों का सद्म-निवास बताया गया है, नृत्य, गीत, नाट्य, रास, लक्ष, वेणुवादन, केलिविहार, नित्य-रमण आदि का उसे शाश्वत आलय बताया गया है, पशु, पक्षी, तरु, लता, सुमन, सौरभ आदि प्राकृतिक रमणीयताओं की अद्भुत कल्पना वहाँ की गयी है; अपनी-अपनी विशिष्ट रम्यताओं से सम्पन्न षड्भुजों का उसे नित्यालय दिखाया गया है तथा स्वर्ण, रत्न, मणिमणिक्थादि की एवं लतावल्लरियों, कुञ्ज-कुञ्जों की अतिशय विपुलता भी वहाँ बताई गई है। इनके कुसुमगन्ध से आमोदित, शीतल, घनच्छाय, पवनान्दोलित और रमणोचित रमण-मण्डपों में माधुर्यमूर्ति नन्दनन्दन और गोपीजन तथा श्रीराधा की नित्यकेल, अजन्त विहार और अखण्ड रास के माध्यम से आनन्दकालिन्दी की अविच्छिन्न धारा सदा बहती रहती है। परन्तु इन सब वर्णनों में चपूकाव्यों का साहित्यिक और अलंकृत अभिव्यजन शिल्प का स्वर आद्यत मुखरित है।

उदाहरण के लिए कुछ अश नीचे उद्धृत किये जा रहे हैं—

(१) “यत्र च—खरतरदिनमणिकिरणानुविद्धदिनमणिपटलसमुद्धाटितदहन-दाहन-निर्वापण-चणमणिमयविहारशिखरि-शिखर-निस्यन्दमानशिशिरतरनिर्झरजलप्रपातशीतलेषु घनतरविटपिविटपनिवारित-वासरमणिमयूखजालेषु वनपथेषु परस्परकरासङ्गभङ्गिभरङ्गवत्यो झणझणायमानमणिनूपुरनिनदसरस तादृश्यपि निदाघे वसन्तकाल इव सकुतुक खेलन्ति ब्रजदेव्यः ।

(२) कमाकर इव स्फुटतरशतपत्रक, पर्वतगतवह्निचनुमान इव प्रयोग इव नियतधूम्याट, प्रह्लादान्वय इव प्रचण्डविरोचनः, वैष्णवजन इव स्पृहणीयविधुपाद, ईश्वर इव अखण्डनमज्जनसुखः, साधुजनसङ्ग इव क्रमहीयमानदोषावसर, हरिभक्त इव सदानुकूलजगत्प्राण, पुण्यवान् जन इव भद्र-श्रीरसविलाससुखो निदाघसुभगो नाम ।

(३) पुरन्दरधनुर्लतातिलकचारुभालस्थला

तडित्कनककेतकीदलसत्तमःकुन्तला ।

विलोलविषकण्टिका विमलमालभारिण्यसौ

नवीनतपयोधरा हरिमनीहरा दिग्बधू ॥



सारङ्गीकुलकाकुकर्षणविधेराशवासवाङ्मानिनी  
मानक्षोदनपेषणी भ्रमिवलदसुस्निग्धमन्त्रध्वनि ।  
नृत्यन्मत्तमयूरमौरजरव प्राणेशविश्लेषिणी  
प्राणाकर्षणमन्त्रपाठनिनघो मेघस्वन श्रूयते ॥

(४) मधुराका मधुरा काशते ।

(५) क्वचन च श्रीकृष्णस्य रासविलासविशेषसमुचितमणिस्थलीपरिसर । क्वचन च पवन-  
समुद्भूतविविधकुसुमपरागविततिवितन्यमानश्रीकृष्णार्थकसितवितान ।

(६) किञ्च कुण्डलादौ कौटिल्यम्, हारादौ लौल्यम्, करचरणादिषु राग. कुसुमादि-धूलीध्वेव  
रज, अन्धकार एव तम, रत्नादिध्वेव काठिन्यम्, युग्मे एव द्वन्द्वम्, पवनादौ मन्दता, लोचनयोरेव चाञ्च-  
ल्यम्, जलेष्वेव नीचगामिता, व्यभिचारिभावेष्वेव ग्लानिशङ्कादन्यविषादय । यत्र चारुणोदय एव  
प्राचीरागागम ह रनटनविलास एव महाट्टहासः यत्र पुरे, मूर्त्तं इव वात्सल्यरसः, शरीरभृदिव शुद्ध-  
सत्त्वम्, सार इव सकलसौभाग्यस्थ, द्वीप इवानन्दमहासमुद्रस्य ।

निष्कर्ष रूप में कह सकते हैं कि 'आनन्दवृन्दावनचम्पू' का वृन्दावन एक ओर तो चैतन्य  
दर्शन की लोकोत्तर विभूतियों का वहाँ आधान करता है और दूसरी ओर उसमें अलंकृतकाव्यरचना-  
शिल्प का सायास प्रयोग हुआ है। जहाँ तक मान्यता की बात है—वह चैतन्य के भक्तिदर्शन की दृष्टि  
से पूर्णतः प्रभावित है।

चैतन्य-संप्रदाय के आचार्यों द्वारा रचित साहित्य ग्रन्थों में 'विदग्धमाधव' और 'ललितमाधव'—  
दो संस्कृत के दृश्यकाव्य अत्यन्त प्रसिद्ध और समादृत हैं। उनमें भी अनेक प्रसंगों पर वृन्दावन के  
महत्त्व की साक्षात् या परोक्ष रूप से गरिमा व्यक्त है। उक्त मतानुसारी मधुचर्या और विलासभूमि  
के रूप में, साहित्यिक परिपार्श्व में वह भूमि मधुचर्या की रम्य स्थली है। उसमें अभिव्यक्त धारणा  
से सांप्रदायिक दृष्टि का पूण संकेत मिलता है।

#### निम्बार्क दृष्टि

इस संप्रदाय को रसोपासना का मार्ग मानते हैं जिसमें 'हितभाव' और 'हिततत्त्व' का विशेष  
महत्त्व होने से रसस्वरूप ब्रह्म की अनुभूति का उपासना मार्ग 'हित'-मूलक है और यह साधन वस्तुतः  
आध्यात्मिक योगसाधना है। परमात्मा के हिततम गुणगण को प्राणकारण मानकर परमात्मा ही  
प्राणपति ब्रह्म कहा गया है और 'हित' है भूमा। यही भूमाविद्या निम्बार्क मत का मूलसार है।  
प्राणपति होने से 'हित'—प्राण (जीव) से अभिन्न भी है और भिन्न भी। 'हित' उसी प्राणात्मा में  
रमण करता है इसलिए 'आत्माराम' है। 'हित', सुख या आनन्द की भूमावस्था, अनाद्यन्त प्राचुर्यस्वरूपा  
स्थिति है, समस्त सासारिक बाह्य सुखों से महत्तर और महत्तम (परम महान्) वह आभ्यन्तर सुख है।

भगवान् की लीला में ही 'हिततत्त्व' की अभिव्यक्ति या आविर्भूति होती है। लीला के तीन  
प्रकारों—वास्तवी, प्रातिभासिकी और व्यावहारी—में वास्तवी लीला की स्थली है अक्षरब्रह्म अर्थात्  
हृदयस्थल। साधना की उच्च भूमिकारूढ़ हितभक्तों के अतःकरण में भी वही प्रतिमासमान रहती है।  
पर सिद्ध भक्त साक्षात्कार करता है वृन्दावन की नित्यलीला का, नित्यविहार का, भगवान् की  
रसमयी मधुर क्रीडाओं का। दूसरे शब्दों में उक्त अन्तःस्थली ही यथार्थ वृन्दावन है जहाँ नित्य-  
निकुंजलीला होती रहती है और भक्त उसी के साक्षात्कार द्वारा आनन्दमय हितरस में द्रष्टा होकर  
भी तत्सुखीभावेन रसभोक्ता बना रहता है। 'गोलोक' ही नित्य वृन्दावन है और वही सदासर्वदा

वास्तवी मधुरलीलाएँ होती रहती हैं। इस लीला में स्वीयाभाव का ही प्रामुख्य है। भवतो के तत्सुखी-भावापन्न हृदय में उसीका प्रतिभास होता है—अतः वह प्रातिभासिकी लीलास्थली है। ब्रजभूमि की वृन्दावन-लीलाएँ व्यावहारिकी हैं। यह 'क्षर' लीला मानी गयी है। हृदय में भूयमान लीला अक्षर लीला है। नित्य गोलोकधामरूपी नित्य वृन्दावन की नित्यविहारलीला—वस्तुतः क्षर और अक्षर—उभयातीत, है, अकथ्य है, वर्णनातीत है। हृदय में उस वर्णनातीत वास्तवी लीला का प्रतिभासमात्र होता है अतः उसे प्रातिभासिक वास्तवी लीला कह देते हैं। साक्षात्कारभ्रम होने से अक्षर लीला वास्तवी कह दी जाती है। (सभी तत्सुखीभावापन्न सबीसप्रदायो पर इस मत का थोड़ा-बहुत प्रभाव पड़ा है।)

अतः इस मत के अनुसार हृदयस्थल के अगुष्ठ परिमाणरूप वास्तविक लीलास्थली को सर्वाधिक महत्त्व है। 'वृन्दावन' वस्तुतः गोलोक ही है, पर अकथ्य, क्षराभरातीत और वाग्अगोचर होने से उसकी प्रतिभासभूमि को अक्षर 'वृन्दावन' और वास्तविक लीला साक्षी कहते हैं। ब्रजभूमिस्थ वृन्दावन क्षरवृन्दावन या व्यावहारिक वृन्दावन है। अतः यहाँ वृन्दावन के तीन रूप हैं—अक्षरक्षरातीत, अक्षर और क्षर। पर व्यवहारतः दो रूप हैं—अक्षर और क्षर या प्रातिभासिक (इसी में वास्तविक भी गतार्थ है।) और व्यावहारिक। यह मत बृहत्सदाशिव संहिता, औदुम्बर संहिता, सनत्कुमार संहिता आदि अनेक संहिताग्रन्थों की मान्यताओं से थोड़ा या बहुत मिलता-जुलता है। गोलोकीय वृन्दावन और भौमवृन्दावन वाले मतों के भी निकट है। इसी द्विविध 'वृन्दावन' मत का अनेक रूपों में सर्वाधिक विकास मिलता है।

### चैतन्य दर्शन में

मधुरोपासक कृष्ण-भक्तों में चैतन्य संप्रदाय का अपना एक विशिष्ट स्थान है। इस मत को कुछ लोग गौडमाध्वसंप्रदाय भी कहते हैं और इसका एक दार्शनिक नाम अचिन्त्यभेदाभेदवाद भी है। इस मत में भी ईश्वर की तीन कोटियाँ हैं—ब्रह्म, परमात्मा और भगवान्। भगवान्स्वरूप ही उत्कृष्टतम रूप है, यहाँ भगवान् की समस्त विभूतियाँ, समस्त ऐश्वर्य, समस्त उत्कृष्ट गुण एवं सम्पूर्ण शक्तियों का पूर्व विकास एवं प्रकाश दिखाई देता है। यही भगवत्स्वरूप वस्तुतः भगवान् श्रीकृष्ण का स्वरूप है जहाँ उनके समग्रानन्दमय स्वरूप का चरम प्रकाश और परम उत्कर्ष—अपने पूर्ण एवं विशुद्ध सत्त्व के साथ—सच्चिदानन्दमय रसानन्द में प्रकाशमान रहता है और नित्यविहार में वह नित्यनिरत रहता है। इस रूप में भगवान् श्रीकृष्ण अपने नित्यकृष्णधाम में गोपियों और गोपियों की महाभाव-स्वरूपा श्रीराधारूपा (आह्लादिनीशक्ति) के साथ—अपने समस्त परिकरो और व्यूहों के सहित चरम माधुर्यमयी रसलीलाओं में निमग्न रहकर नित्यविहार एवं नित्यलीला करते हुए अनन्त आनन्द-सागर का प्रसार करते रहते हैं।

श्रीभागवत्संदर्भ में श्रीकृष्ण के इसी लीलाधाम का वर्णन करते हुए जीवगोस्वामी ने (स्कन्द-पुराण और पद्मपुराण के साक्ष्य पर) बताया है कि वह धाम वैकुण्ठ ही है जिस अखिल वैकुण्ठ का उत्तरभाग ही श्रीकृष्ण का लीलाधाम है जिसका नाम गोलोक है। वैकुण्ठ में जो-जो लीला के स्थान हैं भगवान् के भूलोक-प्रकाशित श्रीकृष्ण की लीला के निमित्त वे सभी धाम भूलोक में प्रकाश पाकर लक्षित होते हैं। श्रीजीवगोस्वामी के मत से दर्शन-साक्षात्कार—आज भी, सर्वदा भी श्रीकृष्ण के नित्यसिद्ध, मधुरोपासक, महाभावापन्न महाभागवत भक्तगण करते रहते हैं। किन्तु चर्मचक्षुवाले प्रपञ्च-

मन जनों के लिए वह सदा अदृश्य ही रहता है। अतः भूलोकस्थ श्रीकृष्णधाम भी नित्यधाम ही है और नित्यलीलादि की शाश्वत एव अलौकिक त्रिभूतियों से भी वह मण्डित है। तत्त्वतः श्री भगवान् के नित्याधिष्ठान होने से यह भूस्थ गोलोक किंवा वृन्दावन भी—सर्वतः और सर्वथा—वैकुण्ठलोकस्थ गोलोकाख्य श्रीकृष्णधाम से पूर्णतः अभिन्न और एकविध है। भगवान् श्रीकृष्ण की 'प्रकाश' नामक एक शक्ति है—जिसके बल से उनका श्रीविग्रह नित्यरूप से सर्वकाल में गोलोक धाम में वर्तमान और प्रकाशमान रहते हुए भी, भूतल पर भी—प्रकाश शक्ति की महिमा से—वर्तमान रहता है।

“वस्तुतस्तु श्रीभगवन्नित्याधिष्ठानत्वेन तच्छ्रीविग्रहवदुभयत्र प्रकाशादिरोधात् समानगुणानामरूपत्वे नाम्नातत्वालाधवाच्चैकविधत्वमेव मन्तव्यम्। एकस्यैव श्रीविग्रहस्य बहुत्र प्रकाश च द्वितीयसन्दर्भे दर्शितम्। एवं विधत्तु च तस्याचिन्त्यशक्तिस्वीकारेण सम्भावितमेव। स्वीकृतञ्चाचिन्त्यशक्तित्वम्। गोलोक-गोकुलयोरभेदेनैवोक्तम्। तस्मादभेदेन च भेदेन चोपक्रान्तत्वादेकविधान्येव श्रीमथुरादीनि प्रकाश-भेदेन तूभयविधत्वेनाम्नातानीति स्थितम्। “दर्शयिष्यते ज्ञाग्रे। क्षोणिप्रकाशमान एव श्रीवृन्दावने श्रीगोलोक-दर्शनम्। ततोऽप्यैवापरिच्छिन्नस्य गोलोकाख्यवृन्दावनीयप्रकाशविशेषस्य वैकुण्ठोपर्यपि स्थितिमाहात्म्य-विलम्बनेन भजता स्फुरतीति ज्ञेयम्।” (वही, पृ० ३७४) (इममेवलोक द्युशब्देनाप्याह)।

इस सन्दर्भ में यह भी स्मरणीय है कि जब प्रापचिकलोगोचर उक्त द्युलोक में (जो गोलोक का एक इतर नाम है और जो मथुरा आदि का ही प्रकाश-विशेष है) जब श्रीकृष्ण चले गये तब लोक में कलिका प्रवेश हो पाया। मथुरादि का प्रकाश, पृथिवीस्थ यह श्रीकृष्णलोक—वस्तुतः सर्वतः स्वतन्त्र लोक है, वैकुण्ठ का आवरणमात्र नहीं। यह द्वारकामथुरागोकुलात्मक श्रीकृष्णलोक, श्रीभगवान् श्रीकृष्ण के नित्यविहार का नित्य लीलाधाम सर्वोपरि है।

इन द्वारकामथुरागोकुलादि में वृन्दावनस्वरूप गोकुल वस्तुतः सर्वश्रेष्ठ है—“स्वतन्त्र एव द्वारका-मथुरा-गोकुलात्मक श्रीकृष्णस्य लोक स्वयं भगवतो विहारास्पदत्वेन भवति सर्वोपरीति सिद्धम्। अतएव वृन्दावन गोकुलमेव सर्वोपरि विराजमान गोलोकत्वेन प्रसिद्धम्। (श्रीभागवतसन्दर्भ, श्रीकृष्ण-सन्दर्भ, पृ० ३६४)। अपने कथन की पुष्टि तथा सिद्धि के लिए उन्होंने ब्रह्मसंहिता, बृहद्भामनपुराण एव नारदपाञ्चरात्र से लम्बे-लम्बे उद्धरण उद्धृत करते हुए उन उद्धरणों की स्वमतपोषक व्याख्या भी की है। अन्त में निष्कर्षात्मक सिद्धान्त की स्थापना करते हुए घोषित किया है कि श्रीकृष्णलोक ही सर्वोपरि है—तदेवं सर्वोपरि श्रीकृष्णलोकमेवेति सिद्धम् (वही—पृ० ३६६)।

वह लोक, लीला परिकरादि के भेद के कारण अशभेद से द्वारका, मथुरा और गोकुल—इन तीन नाम वाला, स्थानत्रयात्मक है—ऐसा निर्णय किया गया है। वैकुण्ठधामोपरिस्थित सर्वधामोपरि विराजमान, श्रीकृष्णधाम के समान ही अन्यत्र भूलोक में भी जो उक्त नामत्रयात्मक श्रीकृष्ण धाम है तद्रूपत्वेन सुने जाते हैं, उनमें भी वैकुण्ठातरवत् वैकुण्ठस्थ कृष्णधाम के प्रपचातीतत्व, नित्यत्व, अलौकिकत्व, भगवन्नित्यास्पदत्व आदि गुण स्वीकार किये गये हैं। अपने इन वचनों की पुष्टि में वाराह, आदिवाराह, स्कन्द, वायु, पद्म आदि पुराणों, गोपालतापनी उपनिषद् तथा गौतमीयतन्त्र के वचनों का जीवगोस्वामी ने प्रमाण प्रस्तुत किया है। यह भी बताया है कि भूलोकस्थ श्रीकृष्णधाम की नित्यलीला, वहाँ का नित्यविहार एव उस धाम के प्रपचातीतत्व, अलौकिकत्व आदि वैभवगुणादिकों की गोकुल आदि में नित्यस्थिति रहती है। परन्तु वह जनसामान्य के लिए अगोचर है। वह वर्तमान रहकर भी अंतर्धान शक्ति की महिमा से पृथिवी को (पार्थिव सम्बन्धोपाधियों को) स्पर्श न करता हुआ विराजमान रहता है। इसी कारण अन्तर्धानशक्तिकलित पृथिवीस्थ द्वारिकादि नित्य कृष्णधामो

का धरती दर्शन नहीं कर पाती। परन्तु दूसरी ओर मथुरादि धाम का प्रापञ्चिकलोकगोचर जो प्रकाश होता है—वह भक्तवत्सल नन्दनन्दन की कृपा से अवतीर्ण हुआ है। उस अवसर के इस प्रकाशरूप में जब स्वयं भगवान् भी लोकानुग्रहकामना के कारण अवतीर्ण होते हैं, तब भक्तानुग्रही श्रीकृष्ण के स्पर्श से भी वे प्रकाशरूप, मथुरादि को स्पर्श करके विराजमान रहते हैं—“यस्तु प्रापञ्चिकलोकगोचरो मथुरादि—प्रकाश सोऽयं कृपया पृथिवी स्पृशन्नेवावतीर्णः। अतस्तया च स्पृश्यते। अस्मिन् च प्रकाशे यदावतीर्णो भगवान् तदा तत्स्पर्शेनापि तत्स्पर्शान्ता स्पृशन्नेव भवति॥” (वही पृ० ३७५)। सप्रति जब श्रीकृष्ण अस्पृष्ट प्रकाश में विहरमाण हैं तब वे पृथिवी से अस्पृष्ट हैं। श्रुतियों में इसी धाम को ‘स्वर्ग’ शब्द से भी कहा गया है, श्रुति में (केनोपनिषद् में) ‘काष्ठा’ शब्द से भी।

अतः चैतन्य मत का ‘वृन्दावन’ वस्तुतः गोलोक से सर्वथा अभिन्न है। प्रकाशशक्ति के द्वारा अनेक स्थानों पर एक साथ ही उसी रूप में प्रकाशमान भी रहता है। श्रीभगवदनुग्रहीत भक्तजनो के लिए सर्वदा गोचर भी है। अन्तर्द्वान् शक्ति की महिमा से वह भगवदनुग्रह के अभाजन जनो के लिए तिरोहित रहता है। सिद्धदेह के भावसिद्ध भक्त, आज भी भौम वृन्दावन के प्रकाशरूप का रसास्वादन करते हैं। यही है—चैतन्य मत की धारणा जो अशत विलक्षण है और विशिष्ट भी।

**वल्लभ और अष्टछाप का वृन्दावन**

‘वल्लभ’ का भक्तिसम्प्रदाय और अष्टछाप के कवियों की दृष्टि—इस मत के अनुसार श्रीकृष्ण (पूर्ण पुरुषोत्तम रसरूप परब्रह्म) अपने जिस अक्षरधाम में नित्य विहार करते हैं—सदा लीलामग्न रहते हैं वही उनका निजधाम गोलोक है, वही गोकुल या वृन्दावन भी है। आनन्दकन्द लीलापति श्रीकृष्ण का यह लीलाधाम है। वह साक्षात्कृष्णस्वरूप है, अक्षरब्रह्म से अभिन्न है। यह सर्वव्यापी लोक है और यहाँ श्री भगवान् की नित्य आनन्दप्रसारिणी शक्तियों का शाश्वत विलास सर्वदा स्फुरित-उन्मिषित होता रहता है।

भक्तानुग्रहकाङ्क्षया जब भक्तों के आनन्ददानार्थ श्रीकृष्ण इस भौम-लोक में अवतार लेकर आते हैं तब नाना दिव्य शक्तियों के साथ-साथ उनकी समग्र, रसाभिप्लुत, मञ्जुल लीलाओं के सहित गोलोक का भी अवतरण होता है। उसी नित्यविहार और नित्यलीला के आधाररूप गोलोक का अवतारमय रूप ही गोकुल अथवा ब्रजवृन्दावन है। यह ‘वृन्दावना’ख्य लीला धाम सदा मायिक गुणों से पृथक् बना रहता है। अणु भाष्य के एक वचनानुसार (अध्याय ४, पद २, सूत्र १५) इस संप्रदाय में वैकुण्ठ आदि लोकों से भी अधिक गोलोक अथवा गोकुल की महिमा स्वीकृत है।

इस मत के अनुयायियों का चरम काम्य है भगवान् की परम मधुर, रससमूहरूपा, रासलीला का रसात्मक साक्षात्कार तथा गोलोक में भगवदनुग्रह से पुष्ट जीव का पहुँच कर नित्य लीलादर्शन का रसास्वादन। इसी श्रीकृष्ण के लीलारस से सर्वतोभरित गोकुल-ब्रज-वृन्दावन-लीलाओं का गानरस—अष्टछाप के कवियों का परम प्रिय पथ रहा है। ‘सूरदास’, ‘नन्ददास’, ‘परमानन्ददास’, ‘कृष्णदास’ आदि कवियों में इसका गान बड़े उल्लास से अंकित हुआ है।

**सूरदास**—गोसाईं विठ्ठलनाथजी से पहले मधुरभावाश्रित उज्ज्वलशृंगार की उपासना तथा तत्सम्बन्धी पदगान की ओर वल्लभमत में बल कम था। पर विठ्ठलनाथजी की प्रेरणा से और उन्हीं के समय से प्रेमा भक्ति या दिव्यकामलीलाश्रित मधुर भक्ति के प्रसंगों का यहाँ भी व्यापक प्रचार चल पड़ा। अतः हिन्दी में अष्टछाप तथा तत्परवर्ती काल के कवियों में उक्त प्रसंग के पद, काव्य आदि की प्रचुरमात्रा में रचना हुई। इस व्यापक प्रभाव का संकेत यह है कि ‘सूर’ पर

महाप्रभु वल्लभाचार्य की पुष्टिभक्ति का प्रभाव और प्रेरणा काफी थी। इसी कारण उन्होंने श्रीकृष्ण की बाललीला के मधुरतम, चास्तम, ललिततम, जिन पदों का निर्माण किया और सश्लिष्ट रूपबिम्बों के सहज स्वाभाविक मूर्त्तन द्वारा भावयोग के जिस धरातल पर अपने कव्य को प्रतिष्ठित किया वह हिन्दी साहित्य में आज तक अभूतपूर्व और अभूतपश्चात् भी है। परन्तु बाललीला की सहजमूर्त्ति के विधान में प्रौढतम शिल्पी होकर भी भक्तिशृंगार, रतिविहार और कामकेलि के काव्य का काफी बड़ी मात्रा में 'सूर' ने निर्माण किया। इतना ही नहीं—घोर भौतिक शृंगार के अनुरूप व्यापारों और विधानों का तथा कोककला की विधियों का अनुसरण करते हुए भक्तिशृंगार की भक्तिमयी विवृतियों का उन्होंने भी उसी प्रकार अकन किया जैसा कि राधावल्लभ, गौडवैष्णव, हरिदासी-सखी-सप्रदाय आदि के मधुरोपासकों ने चित्रण किया है।

पर इन सबके रहने पर 'सूर' की वृन्दावनलीला में (वृन्दावन से प्रस्थान के अनन्तर) गोचारण आदि के प्रसंग में अत्यन्त ललित एवं भावरम्य वर्णन मिलते हैं। 'सूरसागर' (नागरीप्रचारिणी सभा-काशी-संस्करण) में ३९९ पृष्ठ से वृन्दावन लीला का आरम्भ होता है और लगभग उत्तरार्ध के १२८० पृष्ठों तक विभिन्न लीलाएँ चलती हैं। इनमें बाललीला भी है, दानवादि के वध की कथा भी है, चौरहरण, दानलीला, गोवर्द्धन-धारण, गोपीगीत, रासलीला, वृन्दावनविहार-रसकेलि, जलविहार, पनघटलीला, मानलीला, ऋतुलीला और विरहमिलन आदि के विविध प्रसंग भी हैं।

'सूरदास' ने वृन्दावन के सम्बन्ध में (सूरसागर-पृ० १२०४-५) कहा है—

नित्यधाम वृन्दावन स्याम । नित्यं रूप राधा ब्रजबाम ॥  
नित्य रास, जल नित्य विहार । नित्य मान, खडिताभिसार ॥  
ब्रह्मरूप येई करतार । करन हरन त्रिभुवन येइ सार ॥  
नित्य कुज-सुख नित्य हिँडोर । नित्यहिँ त्रिविध समीर झकोर ॥  
सदा बसत रहत जह बास । सदा हर्ष जहँ नही उदास ॥ इत्यादि ।

कहने का तात्पर्य यह कि 'सूर' के यहाँ भी नित्य वृन्दावन और नित्यविहार की भावना अकुरित-पल्लवित दिखाई देती है। वहाँ भी सदा फाग और बसंत की मधुमयी केलि का रस नित्य बहता रहता है, सदा वर्षा की हरियाली और 'हिँडोल' की अजस्र कालिन्दी बहती रहती है, शारदी ज्योत्स्ना की अमृतरसवर्षिणी राका में आनन्द का सुधासागर सदा लहराता रहता है।

देखौ वृन्दावन खेलहि गोपाल । सब बनि ठनि आई ब्रज की बाल ॥

नवबल्ली सुन्दर नव तमाल । नव कमल महा नव नव रसाल ॥”

(वही, पृ० १२०६-७-नागरीप्रचारिणी संस्क०)

अथवा—“खेलत नवलकिसोर किसोरी ।

नन्दनन्दन वृषभानुसुता चित, लेत परस्पर चोरी ।” (वही० पृ० १२१०)

इसी प्रकार—“खेलत है अति रसमसे, रँग भीने हो ।

अति रसकेलि बिलास, लाल रगभीने ।”

फाग और हिँडोला का बड़ा लम्बा-चौड़ा विवरण सूरसागर में है —

“हिँडोरनौ (माई) झूलत गोकुल चद ।

संग राधा परम सुन्दरि, सबनि करत अनद ॥

अथवा—“हिडौरे झूलत स्यामा साम ।

ब्रज जुवती मडली चहुँधा, निरखत बिथकित काम ॥

पर जैसा कि सकेत किया गया है, किशोरलीला के अतिरिक्त बाललीला, गोचारण आदि के भी सैकड़ों अत्यन्त मज्जुल पद ‘सूर’ के ‘सागर’ में हैं—

“धन यह वृन्दावन की रेनु ।

नदकिशोर चराई गैया, मुखहि बजाई वेनु ॥

मदनमोहन को ध्यान धरत जो, अतिसुख पावतु चैन ।

‘सूरदास’ यहाँ की सरवरि नहीं कल्पवृक्ष सुरधेनु ॥”

(सूरसागर, वेकटेश्वर प्रेस—पृ० १५८)

इसी प्रकरण में आगे चलकर ‘रास’ की किशोरलीला और वृन्दाविपिन-विहार भी सपूर्णतः उज्ज्वलशृंगार के मधुर भावों से ओत-प्रोत हैं—“बिहूरत कुजनि कुज बिहारी” की मनोरम लीलाएँ सदा चलती रहती हैं । नागरकिशोरीमणि और गोपबालाओं के साथ चलते हुए ‘विहार’ और ‘रास-रास’ को देखकर अधःसूर की रसदर्शिनी आँखें सदा सब कुछ भूल जाती हैं और उनके मनश्चक्षु को वह वृन्दावन जहाँ—

“चरावत वृन्दावन हरि धेनु”—सबसे प्यारा लगता है और वे कह उठते हैं—“वृन्दावन मो को अति भावत ।”

नन्ददास की ‘रासपचाध्यायी’ का सपूर्ण चित्र वस्तुतः वृन्दावनविहार का ही वर्णन है । वहाँ उन्होंने स्पष्ट कहा है—

“अब सुन्दर श्री वृन्दावन को गाई सुनाऊँ ।

सकल सिद्धिदाइक नाइक पै सब विधि पाऊँ—

वृन्दावन चिद्घन, कछु छवि बरनि न जाई ।”

कृष्ण ललित लीला के काज धरि रह्यो जडताई ।”

(‘अष्टछाप और वल्लभ सप्रदाय’—ग्रन्थ में उद्धृत पृ० ४६३)

डा० दीनदयाल गुप्त ने अपने ग्रन्थ (अष्टछाप और वल्लभ सप्रदाय पृ० ४८८-६६) में अपने निजो (अप्रकाशित) पद-संग्रह में से एव कुछ अन्य प्रकाशित ग्रन्थों से नन्ददास परमानन्ददास, आदि के एतद्विषयक पद आदि उद्धृत किये हैं । इसी प्रकार गो० हरिरायजी (जो इसी सप्रदाय के कहे जाते हैं) के यहाँ भी ‘वृन्दावन’ को द्विविधरूप प्राप्त है । वह—कृष्ण की गोचारणादि लीलाओं की क्रीडास्थली है और मधुरलीलाओं की रमणभूमि भी है—

“श्रीवृन्दावन निकुञ्ज ठाढे उठि भोर ।

बाहें जोरि बदन मोरि, हँसत सुरति रस बिभोर ।

सकुचत पुनि लजात, नैनन की कोर ।”

अथवा—“वृन्दावन सघन कुज, माधुरी द्रुम भवर गुज,

नित बिहार प्रिया प्रीतम देखिबोई कीजै ॥”

(गो० हरिरायजी के पद—पृ० ८३-८४)

अधिक विस्तार में न जाकर—यही कहना है कि ‘वल्लभ’ मत का ‘वृन्दावन’ भी प्रेममयी वात्सल्य लीलाओं के साथ-साथ मधुरभावपरक उज्ज्वलशृंगार की भी रसमयी भूमि बन गयी है ।

### राधावल्लभ सम्प्रदाय में

हिन्दी के कृष्णभक्त कवियों में राधावल्लभ सम्प्रदाय की वृन्दावन दृष्टि अपना विशेष महत्त्व रखती है। हितप्रभु के अनुयायियों और उनके संप्रदायगत वाणी-ग्रन्थों में (जिनका प्रकाशित और अप्रकाशित वाङ्मय अत्यन्त विशाल है) ब्रजमण्डलान्तर्गत दृश्य और गोजर वृन्दावन की महिमा का गान हुआ है, सूक्ष्म, रहस्यमय, अलौकिक, सकल्पगम्य और आध्यात्मिक वृन्दावन का नहीं। यह अवश्य है कि वृन्दावन की महिमा, गरिमा, रम्यता, शक्ति एवं नित्य प्रवर्तमान लीलाओं और उसके गुण, आनन्द तथा रसात्मक स्वरूप का बोध एवं सवेदन केवल सच्चे भक्त को, हिततत्त्व के सच्चे मर्मज्ञ को, तत्सुखी-भावना से उपासना करनेवाले सहचरीभावापन्न उपासक को ही हो सकता है। विषयकलिल दृष्टिवाले मोहपाशबद्ध और रागद्वेषादिग्रस्त जीवों को नहीं। इस प्रकार यहाँ भी रहस्यमयता का स्पर्श दिखाई दे जाता है। पर उसका मूल है भावमूलक उपासना पद्धति। 'भाव' अथवा 'रस' सवेदनालोक की, अनुभूतिबोध के क्षेत्र की, वस्तु है। अतः वह क्षेत्र उसीके लिए सवेदनीय होगा, उसीकी सवित्ति के लिए अनुभवनीय होगा जो तद्रूप भावभूमिका के स्तरविशेष तक पहुँच सकेगा। अतः सवित्क्षेत्रीय उक्त रहस्यकल्प का आवरण रहने पर भी राधावल्लभ सम्प्रदाय की वाणियों और उक्तियों का वृन्दावन कल्पनाचित्रित अथवा अध्यात्मलोकीय न होकर भौतिक ही है। तरुवल्लरियों से वेष्टित कुञ्जो-मुल्मों से सुशोभित, रासेश्वरी श्रीराधा और नित्यविहारी श्रीकृष्ण की रम्य रासस्थली है, नित्यविहार की भूमि है, युगलमूर्ति की मधुरकेलियों का स्थान है।

नित्यविहार का रम्य स्थल और नित्यसयोगी युगलप्रेमी के शाश्वत प्रणयविलास का नित्य धाम होने के कारण वह प्राकृत होकर भी अलौकिक है और भौतिक होकर भी नित्य है। वृन्दावन के इस अद्भुतरम्य रूप की चर्चा—हितप्रभु के 'राधासुधानिधि' ग्रन्थ में आद्यंत भरी हुई है। उन्होंने इस मधुमय विपिन की भौतिक किन्तु नित्य महिमा गाते हुए कहा है कि हे मेरे चित्त, समस्त महानों के समूह का द्वार से त्याग करके प्रेम के साथ वृन्दाटवी का अनुसरण कर—

“वृन्दानि सर्वमहतामपहाय दूराद्वृन्दाटवीमनुसर प्रणयेन चेत ।”

उनकी दृष्टि में इस वृन्दावन की सर्वाधिक महिमा का कारण है—यहाँ उनकी उपास्य श्रीराधा की नित्य-स्थिति जो नित्यविहारिणी है—

“किं वा वैकुण्ठलक्ष्म्याहह ! परमया यत्र मे नास्ति राधा

किन्त्वाशाप्यस्तु वृन्दावनभुवि मधुरा कोटिजन्मान्तरेऽपि ॥ (२१६)

रसधारहित वैकुण्ठलक्ष्मी से उन्हें कोई प्रयोजन नहीं है। वे जन्मजन्मांतर में—करोड़ों जन्म तक इसी माधुर्यमयी वृन्दावनभूमि की कामना करते रहना चाहते हैं। वे श्रीराधा को (जो उक्त संप्रदाय की परमाराध्या है) 'वृन्दावनमात्रगोचरमहो' कहकर केवल वही उनकी नित्यस्थिति मानते हैं। गोलोक और कृष्णलोक में भी नहीं। नित्यविहार की परम रम्य रसमाधुरी का एकमात्र अधिष्ठान और अतएव उसका कारण वृन्दावन भूमि ही है। श्रीराधामाधव के नित्यविहार और श्रीराधा की परम रसमाधुरी को वैकुण्ठ भला कहाँ जान सकता है ? उसे तो वृन्दावन ही जानता है। श्रीराधा की माधुरी को मधुपति नटनागर जानते हैं तथा उनकी माधुरी को जानती है रासेश्वरी श्रीराधा एवं दोनों की मधुरिमा का साक्षी है वृन्दावन और साथ-ही-साथ किशोरयुगल की वृन्दावनरूपा सखियाँ किकरियाँ—क्योंकि उन्हें राधा से वह रसबोध प्राप्त है—

किम्बूमोज्यत्त कुण्ठीकृतजनपदे धाम्न्यपि श्रीविकुण्ठे,

राधामाधुर्यवेत्ता मधुपतिरथ तन्माधुरी वेत्ति राधा ।

वृन्दारण्यस्थलीय परमरसमुद्रामाधुरीणा धुरीणा,

तद्वन्द्व स्वादनीय सकलमपि ददौ राघिका किङ्करीभ्यः ॥ (रा० सु० १७५)

एक दूसरे श्लोक में हितप्रभु अपने मन को सम्बोधन करते हुए कहते हैं—

राधाकरावचितपल्लववल्लरीके राधापदाङ्गविलसन्मधुरस्थलीके ।

राधायशोमुखरमत्तखगावलीके राधाविहारविपिने रमता मनो मे ॥

श्रीललिताचरणगोस्वामी ने अपने ग्रन्थ—‘श्रीहितहरिवंश गोस्वामी’ में इस सप्रदाय के अनुसार वृन्दावन के स्वरूपवोध का बड़ा ही पूर्ण और सप्रदायमान्य परिचय (पृ० १४५-१६३) दिया है। उसी के आधार पर इस मत के ‘वृन्दावन’ की धारणा का नीचे संक्षिप्त विवरण दिया जा रहा है—

“राधावल्लभीय सिद्धान्त की दृष्टि से प्रेम का प्रथम सहज रूप और आकृति श्री वृन्दावन है। चूँकि पूर्ण प्रेम नित्यनूतन और एकरस रहता है अतः वृन्दावन भी नित्य नूतन और एकरस है। साथ ही परम सौन्दर्य और परम प्रेम का धाम है। उसमें अतिकमनीय नवल निकुज विराजमान रहते हैं और वहाँ परिकर सहित मीनकेतन, निकुजसदनो को सदा सँवारते सजाते रहते हैं (‘अतिकमनीय विराजत मंदिर नवल निकुज। सेवत सगन प्रीतिजुत दिनदिन मीनध्वज पुज’—हि० चतु० ५७)। स्वर्णरत्नमणिमाणिक्यमयी वृन्दावनरसा में कर्पूररज झलकती है, कल्पतरु और कामवल्लरियो के अनंत फल, पुष्प, पराग, मकरन्द, पुष्पमधु आदि के रूप, रस और गन्ध का नित्य वैभव छाया रहता है। कुजों में अद्भुत प्रकाशज्योत्स्ना फैली रहती है। मत्तमधुपगुजार, मधुरविहगकूजन, पशुपक्षियों का आनन्द-विलास और कलकल कोलाहल होता रहता है। समस्त कुजभवनों में कोमलमधुरानन्दमय शय्या बिछी रहती है तथा समस्त उपयोगी और सुखद सामग्रियों को सहचरियाँ सदा प्रस्तुत किये रहती हैं।”

इस प्रकार वृन्दावन अनन्त सौन्दर्य का धाम है, उसके कणकण, अणुअणु में सौन्दर्य की अनंत भगिमाएँ तरगायित होती रहती हैं। यह अनाद्यन्त सौन्दर्यराशि, तत्त्वतः नित्य भाव से एकरस प्रेम के साथ सदाबद्ध है। यही वृन्दावन की वह भूमिका है जहाँ प्रेम और सौन्दर्य परस्पर ओत-प्रोत रहते हैं और जहाँ एकरस प्रेम का शाश्वत स्फुरण होता रहता है। यह एकरस प्रेम सतत गतिमयी, सदा धारावाहिक और सर्वदा अखण्ड होता है। वृन्दावन वह रसस्थान है जहाँ प्रेम का एकरस पान सदा होता है। वहाँ आनन्दसिन्धु की तरंगें उठती ही रहती हैं, वहाँ अनुराग के मेघों की मन्द वर्षणी में छवि के दो फूल ‘श्यामाश्याम’ फूले रहते हैं। वृन्दावनरूपी रूपसरोवर में गम्भीर प्रेमनीर सदा भरा रहता है। वहाँ प्रेममुग्ध भाव से रसिकयुगल सदा मज्जन करते रहते हैं।

काव्यरस की दृष्टि से राधावल्लभीय हितरसास्वादन में ‘वृन्दावन’ को उद्दीपन विभाव कहा जा सकता है, किन्तु वृन्दावन रसरीति में युगलकिशोर के (श्यामाश्याम के) उज्ज्वलरसीय पुण्यकेलियों और रतिलीलाओं में वृन्दावन का योगदान अत्यन्त सक्रिय है। वही से अनेक मधुरलीलाएँ प्रवर्तित होती हैं। इनमें कभी-कभी रस की अत्यन्त विरल और मधुमय लीलाएँ होती रहती हैं जो श्यामसुन्दर को अत्यन्त प्रिय हैं—

बन की लीला लालहि भावै ।

पल्ल-प्रसून बीच प्रतिबिम्बिह नखसिख प्रिया जनावै ॥



सकुचि न सकत प्रकट परिरभन अलिलपट दुरि धावै ।  
 सँभ्रम देति कुलकि कल कामिनि रतिरण-कलह मचावै ॥  
 उलटी सबै समुझि नैननि मै अजन रेख बनावै ।  
 (जैश्री). हित हृदिवश प्रीतिरीतिवश सजनी श्याम कहावै ॥

तात्पर्य यह कि वृन्दावन के योग से ही राधामाधव की प्रीति का सहज, सुन्दर, लीलारूप प्रकट होता है। 'वृन्दावन' प्रेरक प्रेम की मूर्ति है जहाँ भोक्ता और भोग्य की उभय रीतियाँ एकीभूत होकर ही साकार होती हैं। परन्तु प्रेम के भोग्यप्राधान्य होने से यहाँ लाड़िली श्रीराधा की प्रधानता है। फलतः इसे राधा-विहार-विपिन कहते हैं। श्रीराधा केवल वृन्दावन में ही प्रकट है। इसी से हितानुयायियों का वृन्दावन सर्वस्व है। पर यह रसधाम तब तक उपासक के लिए अगम्य है जब तक श्रीराधिका की कृपा नहीं होती (वृन्दावन अतिरम्य। श्रीराधिका कृपा बिनु सबके मननि अगम्य। हि० च० ५७)।

प्रेरक प्रेम की दो परिणतियाँ—(१) जड़ीभूतता और (२) चेतनाशीलता हैं जो क्रमशः 'वृन्दावन' और 'सहचरियों' के रूप में मूर्तिमान होती हैं। जड़िमा वस्तुतः प्रेम की घनीभूत स्थिति है जहाँ सघनतम होने पर प्रेम जड़वत् हो जाता है। इसी वृन्दावन के आधार पर अर्थात् जड़ीभूत प्रेम के आधार पर नित्य विहार में चेतन प्रेम की क्रीड़ा होती है। वही प्रेमचेतना—चपलता में परिणत होने पर सहचरियों के रूप में व्यक्त होता है और सघनता से जड़ होकर वृन्दावन में।

प्रेरक प्रेम का सघन रूप यह वृन्दावन—'हितप्रभु' के अनुसार इसी भूतल पर है अन्य गोलोक आदि अपार्थिव धाम में नहीं। प्रकट वृन्दावन ही उनके मत में नित्य वृन्दावन है। श्रीकृष्ण की माया के वशीभूत मोहगर्तपतित जीव वृन्दावन रत्न को पाकर भी नहीं अपना पाता और देख-सुनकर भी जान-पहचान नहीं पाता। पर जिन रसिक उपासकों की भावदृष्टि में युगलकिशोर के प्रति सहज प्रेम का उन्मेष हो जाता है उन्हें भी वृन्दावन का दृश्यबोध भी हो जाता है। इसे देखकर उपासक द्रष्टा की समस्त कामनाएँ विलीन हो जाती हैं और वह मायापाश से मुक्त हो जाता है।

रसलीला का आधार होने से रसोपासना का भी वह वृन्दावन सहज आधारमाना गया है। उपासना की दृष्टि से वह (वृन्दावन) रस का सहज धर्म है। इसीसे जहाँ वृन्दावन की स्थिति है वहाँ प्रेम का सागर लहराता रहता है। वही वन उसका आधार है। 'वृन्दावन' ही हित का सहज धर्म है। इस धर्म का निवास श्री राधा के युगपादपद्मों में होते हुए भी उन चरणों का वही आधार भी बना रहता है। यत इस रसोपासना की पूर्ण प्रतिमा निर्मित होती है धर्म और धर्मी को लेकर और यतः वृन्दावन उसका धर्म है और श्यामाश्याम हैं उसके धर्मी—अतः हिताचार्य की शुद्ध रसोपासना के स्वरूप-निर्माण में धर्म और धर्मी—इन दोनों का अत्यन्त महत्त्व है। इसीसे हरिराम व्यास ने 'वृन्दावन' को प्रेम की राजधानी बताया है (व्यासवाणी ४६)। वे कहते हैं कि श्यामसुन्दर वहाँ के राजा और तरुणीमणि श्रीराधा पट्टरानी हैं। अपने वृन्दावनाष्टक में कृष्णदास ने उस वृन्दावन के कुञ्जगत अनन्त वैभव और अपरिमेय सुख का वर्णन बड़ी उल्लासमयी वाणी में किया है—

कुंजकुंज सैन सुखद, सैन ऐन कुंज कुंज

कुंज कुंज संगम संजोग सुख निशानी कौ ।

कुंज कुंज सज्जित शृंगार सौंज नई-नई

कुंज कुंज भोग जोग सौंघौं मनमानी कौ ॥

कुंज कुंज मडलमणिरास तत्त थैई थैई  
 कुंज कुंज गाननान तरलित सुरसानी कौ।  
 कुंज कुंज बनितागन जूथनि अभिराम धाम  
 झलमलात वृन्दावन वृन्दावन-रानी कौ॥  
 (श्री हितहस्विश गोस्वामी . सिद्धान्त और सप्रदाय, पृ० १६२)

यहाँ कथ्य केवल इतना ही है कि श्रीहितप्रभु के सप्रदाय में जो रसपासना है वह सप्रदायगत मान्यता और आस्था के अनुसार वृन्दावन-रस की उपासना ही है। इस रस का स्थायीत्व भाव है वृन्दावन-रति। वही वृन्दावनरस रूप में आस्वादनीय है, रसनीय है। यहाँ वृन्दावन-रति-रूप जो स्थायी है, तत्त्वतः प्रेम-रति है, प्रेम के प्रति प्रेम है। फलतः वृन्दावनरस यथार्थतः प्रेमरस है, मधुररस है। राधावल्लभीय रसिक की रति उस एकरस और नित्यनूतन प्रेम के प्रति रहती है जिसकी ही अपर सज्ञा 'वृन्दावन' है। रसिक शब्द के बोध-विषय हैं श्यामश्याम (युगलविहारी), सहचरी तत्सुखीभावापन्न सखीगण और तदनुरूप उपासक। तीनों ही प्रेम के इसी स्वरूप के रसिक हैं। वृन्दावन से, रति करने पर ही रसिकोपासक को वहाँ के सहज प्रेमविलास का आस्वादन प्राप्त हो पाता है, उस रसिक मडल की मंडली में प्रविष्ट हो सकता है।

निष्कर्ष यह कि राधावल्लभीय धारणा के अनुसार वृन्दावन का स्वरूपबोध उपासनालोक की संकल्पसृष्टि है। वह प्रत्यक्ष भी है रसिकोपासकों के लिए और गूढ-रहस्यमय भी है उनके लिए जिन पर श्रीकृष्णवल्लभा राधारानी के चरणकमल का अनुग्रह नहीं हुआ है। हितमतानुयायियों के अनुसार अनुग्रह-भाजन रसिकों की वृन्दावन-रति वस्तुतः वृन्दावनात्मिका रति ही है। वह, उक्त रति-प्रेम की भूमि है, भूमिका है। उसके चतुर्दिक् शृंगाररस (भक्तिशृंगार) कुंडल बाँधकर श्यामवर्णवाली यमुना के रूप में सदा प्रवहमान रहता है और उसी कालिन्दी के रम्य पुलिन पर श्रीराधाकृष्ण, श्यामाश्याम रूप में, सदा परम प्रेममय सुखविहार करते रहते हैं। वह युगलविहारीमूर्ति न कही से वहाँ आई या आती है और न कही जाती है।

इस प्रकार यह वृन्दावन की सकल्पपरिकल्पना तब पराकाष्ठा को पहुँच जाती है जब उसमें भौतिकता और अपार्थिवता, लौकिकता और अलौकिकता, स्थूलता और सूक्ष्मता—सबका एकीभाव हो जाता है।

इस प्रकार हिन्दी के सगुण कृष्णोपासकों के विशेषतः प्रेमोपासकों के विशाल साहित्य में वृन्दावन की लीलाओं का विस्तृत वर्णन है। वैभव की दृष्टि से उसमें गोलोकीय दिव्य सूक्ष्मता और रहस्यात्मकता का पुट भी है और नित्यविहार की स्थली के रूप में वह लौकिक होकर भी अलौकिक का प्रतीक है। फिर भी वहाँ भौतिक रूपचित्रों की गोचरीय अनुभूतियों का रूपचित्र पर्याप्त आसक्ति के साथ वर्णित है। लीला और ईश्वरीय अलौकिक व्यापारों के विचार से, बाललीला या पूर्व-किशोर-लीला के वर्णन, लोकातीत होकर भी लौकिक परिधि के परिपार्श्व में घटित हैं। माधुर्यलीला के क्षेत्र में अवश्य ही उनका परिप्रेक्ष्य भक्ति की अलौकिक अनुभूतिदृष्टि से समुद्भासित है। राधावल्लभ-संप्रदाय में भी वृन्दावन ही सब कुछ है, उसी का सब महत्त्व है, गोलोकीय या श्वेतद्वीपीय धाम की महिमा से भी बढ़कर उत्कृष्टतम, यथार्थतम और मुख्यतम है। भगवान् की षट्विभूतियों और लीलाचर्या की दृष्टि से, नित्य विहार और नित्यविलास के विचार से—'वृन्दावन' धाम भीम होकर

भी भौम जीवों, प्रापञ्चिक जीवों के लिए अगोचर और अगम्य हो उठता है तब वह प्रतीकपरक एवं भावनामूलक रहस्यात्मकता से आवृत भी माना जाता है।

### निष्कर्ष

• इन समस्त विवरणों का निष्कर्षसार—निम्नांकित रूप में अंकित किया जा सकता है—

(१) वृन्दावन की गरिमा और महिमा का विस्तार श्रीकृष्ण की भक्ति के महत्त्व से जुड़ा हुआ है। विशेषरूप से उसका सम्बन्ध श्रीनन्दनन्दन की गोपलीला के साथ आबद्ध है। इसे श्रीगोपाल की ब्रजवृन्दावनलीला कह सकते हैं। इसके प्रत्नपौराणिक स्वरूप में श्रीकृष्ण की बाल-पौण्ड-किशोर—तीनों अवस्थाओं की लीलाओं का माधुर्य दिखाई देता है। इसी पारिपार्श्व में केशव के लोकपालक तथा भक्तवत्सल रूप की झाँकी भी कम चटकीली नहीं है। इस रूप में श्रीकृष्ण आते हैं त्रिविध भूमिकाओं के साथ, जिन भूमिकाओं को हम लोकपालक, लोकरजक और अद्भुतलीलाकृत् कह सकते हैं। इनमें भगवान् की शक्ति और सौन्दर्य का वैभव विशेष रूप से निखरा दिखाई देता है। बाललीला और गोचारण, मुरलीवादन और बनविहार के चित्र—इस पक्ष में अत्यन्त मोहक और मधुर हैं। इसका मुख्य रूप भागवत वर्णन के सदृश है। भौतिक वृन्दावन की ही यहाँ प्रबलता है।

(२) वृन्दावन के दूसरे स्वरूप का विकास हमें वहाँ दिखाई देता है जहाँ कृष्ण की मधुर-भक्ति की उपासना के रंगमंच पर रासेश्वरी श्रीराधा का प्रवेश होता है। इस स्वरूप-वर्णन के सन्दर्भ में वैकुण्ठलोक, ब्रह्मलोक, विष्णुलोक, गोलोक, श्वेतदीप, श्रीकृष्णधाम और (आध्यात्मिक) वृन्दावन के अद्भुत, अलौकिक, परमैश्वर्यशाली, स्वर्णरत्नमणिमाणक्यादिमय एवं अनन्तवैभव, अपरिमेय-सौन्दर्य, नित्यविहारलीलासंपृक्त, आध्यात्मिक रूप की रहस्यात्मकता का आविर्भाव, वहाँ हो जाता है। आध्यात्मिक वृन्दावन सूक्ष्म और अपार्थिव होने के साथ-साथ श्रीराधाकृष्ण और गोपीकृष्ण की मधुरोज्ज्वल लीलाओं, रासरस, वेणुवादनलीला, निकुंजलीला, चीरहरणलीला, रात्रिविहार, रतिकेलि आदि से संबद्ध लीलाओं की रम्यस्थली बनकर अंकित हुआ है। विभिन्न लोकों का तारतम्य भी अनेकत्र वर्णित है। भौतिक और आध्यात्मिक रूपों के गूढ़ सम्बन्ध का संकेत भी है जो कृष्णभक्ति के मधुरोपासक मात्र को ही अवगम्य है। इसका अपेक्षाकृत अधिक विस्तार, परकालवर्ती पुराणों (ब्रह्मवैवर्त, पुरा आदि) में दिखाई देता है। पाचरात्र संहिताओं में भी अनेक रूपों में—कही गोलोकादि या वैकुण्ठधाम, या श्वेतद्वीप अथवा त्रिपाट्टिभूतिमान् परमव्योम के रूप में और कही वृन्दावन के अशौच एवं साधकमात्रगोचर स्वरूप में निर्दिष्ट मिलता है।

(३) कृष्ण-काव्यों, कृष्णभक्ति के गीतकाव्यों (नाटकों, चम्पू आदि को इन्हीं के अन्तर्गत समझना चाहिए), सुभाषित काव्यों और सूक्तियों में कभी पार्थिव और यदाकदा अपार्थिव वृन्दावन के वर्णन मिलते हैं। इनमें कभी पौराणिक आदि मान्यता के विबचित्र हैं और कभी पंचरात्रमत या तंत्र आदि से प्रभावित स्वरूप का काव्यात्मक वर्णन मिलता है।

(४) स्तोत्रादि में भी इन्हीं दोनों या दोनों में से किसी एक रूप के परिवेश में वृन्दावन की पार्थिव या अपार्थिव गरिमा और भक्ति के उद्गार से भरी हुई भावमयी वाणी में चित्रित है।

(५) वैष्णवोपनिषदों में मधुरोपासना की सामग्री तो है, पर वहाँ अलौकिकता, दिव्यविभूति और रहस्यात्मक प्रतीकों की विपुलता है। मधुर्या की सामग्री के रहने पर भी उज्ज्वलशृंगारी वर्णन पर तनिक भी बल नहीं है।

(६) चैतन्य मत में जो विकास है वह—विशेषतः सहिताओ, वैष्णव-तंत्रों, पद्म-ब्रह्मवैवर्त्त आदि पुराणों की स्वमतानुकूल व्याख्या पर आधारित रूप में चित्रित है। वल्लभ मत में भी उनका योग है। पर दोनों की अपनी कुछ विशेषता है। इन सबमें रहस्यात्मकता और प्रतीकात्मकता के साथ-साथ स्वसिद्धान्त की सगति के अनुकूल वैशिष्ट्य की उद्भावना है। • •

(७) राधावल्लभीय दृष्टि में भूतलीय वृन्दावन का सर्वाधिक महत्त्व है। उनकी हितरसोपासना में वह आवश्यकतम तत्त्वों में एक है। 'गोलोक' या 'गोलोकीय वृन्दावन' का उनके लिए कोई महत्त्व नहीं है। वह यही है, भूमिस्थ है। यही प्रधान है। पर इसके नित्यविहार, नित्यविलास, प्रेमचर्या आदि का दर्शन राधानुगृहीत अंतरंग और तत्सुखीभावापन्न सहचरियों को ही होता है। सब कुछ यहाँ नित्य है, अतः गूढ़, रहस्यात्मक एवं प्रतीकपरक भी है। •

संक्षेप में यह दिग्दर्शन यहाँ प्रस्तुत किया गया है। अतः बहुत सी मान्यताएँ और अनेक प्रमुख मतों की दृष्टि को छोड़ना भी पड़ा है।\* पर आशा है—इतने से वर्णनीय विषय की धारणा का एक सामान्य परिचय मिल जायगा।

## पाश्चात्य काव्य-समीक्षा का विकास-क्रम

डॉ० श्रीपति शर्मा

साहित्य-ग्रन्थों की सर्जना के पश्चात् ही प्रत्येक देश में लक्षण-ग्रन्थों की परम्परा का दर्शन हमें प्राप्त होता है। बिना किसी आधार के नियमों का निर्माण भी संभव नहीं होता। भारतीय साहित्य की भाँति योरोपीय देशों में भी साहित्य-निर्माण की यह एकरूपता हमें देखने को मिलती है। पाँचवीं शताब्दी ईसा-पूर्व पाश्चात्य जगत् में यूनान की सभ्यता अपने चरम वैभव पर थी, जिसमें एथेस का प्रजातन्त्र विकसित हुआ था। प्रबुद्धि के नवोन्मेष से साहित्य-जगत् गरिमा तथा उदात्त वातावरण से परिपूर्ण था। होमर और हीसियड की काव्य-कृतियाँ निर्मित हो चुकी थी, जो व्यास और वाल्मीकि के महाकाव्यों की भाँति जनता में समादृत थी। गीति-काव्यकारों में सैफो तथा पिंडार जैसे कवियों के गीतों से जनता विशेष अनुप्राणित हो रही थी। महाकाव्य से भी उदात्त परम्परा का सृजन तत्कालीन दुखान्त नाटककारों ने किया, जिनमें एस्किलस, साफोकलीज तथा यूरोपीडीज विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। इन साहित्य-ग्रन्थों के निर्माण के पश्चात् योरोपीय साहित्य-गगन की प्रभात वेला में सुकरात जैसे मनीषी और दार्शनिक का अभ्युदय हुआ, जिसके नीतिवाद ने योरोपीय दर्शन की भाव-भूमि में एक महत्त्वपूर्ण चरण का आरोप किया।

काल की परिवर्तनशीलता के परिणाम-स्वरूप ग्रीक सभ्यता भी ह्रासोन्मुखी होने लगी। अनेक सघर्षों तथा निरन्तर भोग-विलास में लीन रहने के कारण राज्य की शक्ति क्षीण हो चली। परन्तु यूनानी साहित्य-जगत् की इस सध्या वेला में बाल चन्द्रमा के समान प्लेटों का आगमन हुआ, जिसने काव्य-समीक्षा का श्रीगणेश किया। प्लेटो सुकरात का शिष्य था, और गुरुकृपा से उसे एक विलक्षण तथा तलस्पर्शी दार्शनिक प्रतिभा प्राप्त हुई थी। सुकरात के समान ही वह विशुद्ध ज्ञान का अखण्ड साधक और समर्थक था। परन्तु गुरु की अपेक्षा नवीन भाव-भूमि में भी उसने पैर रखने का प्रयास किया। प्लेटो ने कवि और काव्य की परीक्षा विशुद्ध सत्य तथा नैतिकता की कसौटी पर करते हुए कवि की महान भर्त्सना की, उसे उन्मादी और उत्तरदायित्वहीन प्राणी घोषित किया, और उसे आदर्श राज्य (Republic) से दूर निकाल देने का नियम बनाया, परन्तु फिर भी उसकी काव्य सम्बन्धी कतिपय मान्यताएँ अत्यन्त मौलिक एवं महत्त्वपूर्ण हैं। पाश्चात्य काव्यसमीक्षा की आधार-भूमि अनुकृति-सिद्धान्त पर निर्मित हुई है, और इसकी प्रतिष्ठा सर्वप्रथम प्लेटो ने ही की। उसकी दूसरी महत्त्वपूर्ण उद्भावना यह है कि कवि दैवी-प्रेरणा के वशीभूत हो अपने काव्य की सृष्टि करता है। अतः कविता निरी अभ्यासजन्य विद्या नहीं है, वरन् वह एक अलौकिक प्रेरणा के परिणामस्वरूप प्रवाहित होती है। प्लेटो की प्रतिभा बहुमुखी थी। दर्शन, तर्कशास्त्र, राजनीति तथा साहित्य का वह महान पंडित था, और उसके अमूल्य विचार यत्र-तत्र बिखरे हुए ही मिलते हैं परन्तु उसके इन विकीर्ण विचारों पर ही योरोपीय दर्शन और काव्य-समीक्षा का भवन निर्मित हुआ।

चिन्तन के क्षेत्र में गुरु-शिष्य की परम्परा ने कितनी महान् देन मानवता को दी है, इसका सबसे

सुन्दर प्रमाण प्लेटो के शिष्य अरस्तू (३८४ ई० पू० ३२२ ई० पू०) में देखने को मिलता है। अरस्तू का काव्य-शास्त्र योरोपीय काव्य-समीक्षा का सर्वमान्य-मूर्धन्य ग्रन्थ है, जिसकी समीक्षा सम्बन्धी मान्यताओं का आदर वेदवाक्य की तरह कई शताब्दियों तक यूरोप में चलता रहा, और इसीलिए वह काव्य-समीक्षा का बाइबिल बन गया। इसका प्रधान कारण यह है कि उसकी समीक्षात्मक पद्धति अत्यन्त वैज्ञानिक, व्यपक और स्थायी है, जिसने समीक्षा-जगत् में सार्वभौम सिद्धान्तों की स्थापना की। अरस्तू ने अपने गुरु प्लेटो से भिन्न एक नये ढंग से कवित्व को जीवन की अनुकृति सिद्ध किया। परन्तु उसके 'जीवन' और 'अनुकृति' का एक विशेष अर्थ है, जिसका आशय ठीक से समझे बिना हम उसकी स्थापना को हृदयंगम नहीं कर सकते। अरस्तू के जीवन का तात्पर्य बाह्य दृष्टिगोचर उपादानों से ही नहीं, बरन भावों तथा विचारों से उत्पन्न उपकरणों से था। इसलिए उसका जीवन जड़-जीवन नहीं, बरन् व्यापार तथा अनुभव से परिपूर्ण एक शाश्वत और तरल प्रेरणा स्रोत के रूप में है। जिससे सदैव साहित्य की धारा प्रवहमान रहती है। उसका अनुकरण-सिद्धान्त एक विशेष भावधारा का पर्याय है जिससे वास्तविकता को सार्वभौम प्रतिष्ठा प्राप्त होती है। उसका कथन था कि इसी अनुकृति के आधार पर कवि किसी सामग्री को नवीन प्रतिभा के अर्थ से मंडित करता है। यूरोप में अनेक शताब्दियों तक विद्वानों ने अरस्तू की इस व्याख्या को अखण्ड मान्यता प्रदान की। अरस्तू ने ट्रेजेडी की व्याख्या करते हुए उसे जीवन की अनुकृति बताया। ट्रेजेडी की तुलना महाकाव्य से करते हुए उसने ट्रेजेडी को ऊँचा स्थान दिया, क्योंकि वह अधिक प्रभावोत्पादक है। आगे चलकर उसने ट्रेजेडी में वर्णित चरित्र की विशेषताओं का वर्णन करते हुए बताया कि नायक का पतन दर्शकों के मन में भय और करुणा का संचार करता है, और जहाँ रेचन-सिद्धान्त द्वारा उसके भावों का परिमार्जन होता है। अरस्तू के संकलन-भय का सिद्धान्त भी कम महत्वपूर्ण नहीं है, जिसका पालन वेदवाक्य की तरह शताब्दियों तक योरोपीय समीक्षा-जगत् में चलता रहा। विभिन्न कलाओं की तुलना करते हुए अरस्तू ने एक प्रमुख समस्या यह भी उपस्थित की कि चित्रमूर्ति तथा काव्य आदि विभिन्न कलाओं के आदर्श पृथक्-पृथक् होते हैं, या उनमें एक ही समष्टिगत आदर्श मिलता है। इसी सूत्र को आगे चलकर लेंसिंग, हीगेल तथा कोचे ने विस्तृत व्याख्या का विषय बनाया। संक्षेप में कहा जा सकता है कि अरस्तू ने ही पाश्चात्य काव्य-समीक्षा का शिलान्यास किया। यद्यपि उसकी बहुत-सी मान्यताएँ तत्कालीन साहित्यिक कृतियों को आधार मानकर चलती हैं, जिनको अंतिम और पूर्ण नहीं कहा जा सकता, परन्तु निष्पक्ष तथा सार्वभौम काव्य-समीक्षा का वह आदि गुरु है, जिसको इस क्षेत्र में मूर्धन्य स्थान प्राप्त है।

पारस्परिक द्वेष तथा संघर्षों के कारण ग्रीक सभ्यता ह्रासोन्मुखी होती गई। एथेस रोम द्वारा विजित हुआ और सभ्यता और साहित्य का प्रकाश ग्रीस से रोम को पहुँचा। परन्तु इस बीच ईसा की तीसरी तथा दूसरी शताब्दी पूर्व यूरोप में विद्वान् और चिन्तक इधर-उधर घूम-घूमकर विद्या-केन्द्र बनाते रहे। इन विद्या-केन्द्रों में सिकन्दरिया एक प्रधान केन्द्र था, जो करीब सौ वर्षों तक विद्या तथा साहित्य का प्रधान केन्द्र था और ग्रीक तथा रोमन काल के सन्धि-युग के रूप में प्रख्यात हुआ।

इसके पश्चात् यूनानी काव्य-समीक्षा का स्थान रोमन काव्य-समीक्षा ने लिया। इस काल में प्राचीन नियमों के पालन पर ही विशेष जोर दिया गया। उस समय रोम में भाषण-कला के अभ्यास पर विशेष बल दिया जाता था। रोमन काव्य-समीक्षा में सिसरो का स्थान विशिष्ट है; क्योंकि उसने भाषण-कला की विवेचना की और यूनानी परम्परा का समर्थन करते हुए शैली की विशेषताओं पर

प्रकाश डाला। उसीका समकालीन कविन टीलीयन था जिसने अलकार-शास्त्र का पाण्डित्यपूर्ण विवेचन प्रस्तुत किया। सिसरो की भाँति होरेस ने भी पचास वर्ष ई० पू० प्राचीन यूनानी सिद्धान्तों को नवीन ढंग से प्रतिपादित किया। काव्य में मनोरंजन के अतिरिक्त शिक्षा का भी महत्त्व है, इसका प्रतिपादन होरेस ने ही किया। उसके समीक्षात्मक ग्रन्थ का नाम *Ars Poetica* है जो एक पत्र के रूप में लिखा गया था। यूरोप के अनेक विद्वानों ने होरेस को आदर्श गुरु के रूप में स्वीकार किया और उसके उद्धरणों को विशेष महत्त्व दिया गया। उसने इस बात पर जोर दिया कि अच्छी शैली विचारों की परिपक्वता से उद्भूत होती है और इसके लिए उसने सुकरात के ग्रन्थों का पारायण करने की राय दी।<sup>१</sup>

परन्तु अभी तक समीक्षा-जगत् में कोई इतना महान् चिंतक नहीं उत्पन्न हुआ जिसका व्यापक प्रभाव अरस्तू की भाँति पड़ता। भाग्यवश प्रथम शताब्दी में लांजिनस नामक समीक्षक आया जो लैटिन, ग्रीक तथा हिब्रू आदि भाषाओं का महान् पंडित था। उसने यूनानी तथा रोमन समीक्षा-शैली का समन्वय करके अपने विचारों को बड़े ही मौलिक ढंग से प्रतिपादित किया। उदात्तता (sublimity) की व्याख्या उसने अत्यन्त पाण्डित्यपूर्ण शैली में की, जिसका आगे चलकर बड़ा आदर हुआ। उसकी पुस्तक 'पेरी-हुपसाउस' (Peri hupsous) समीक्षा-क्षेत्र में एक महत्त्वपूर्ण मजिल है। उसका कथन था कि किसी काव्य-कृति में उदात्तता तभी आती है, जब उसका कर्ता गंभीर विचारों से परिपूर्ण हो। गंभीर लेखक की ही वाणी गंभीर होती है, इस बात पर उसने बड़ा जोर दिया।<sup>२</sup> उदात्तता से ही आनन्द की उपलब्धि होती है, जो काव्य का महान् गुण है। लांजिनस का यह निबन्ध बहुत दिनों तक अप्राप्य था, इसका पता विद्वानों ने सोलहवीं शताब्दी में लगाया। सत्रहवीं शताब्दी में जाकर बियालो ने इसका अनुवाद फ्रेंच भाषा में किया। तब से निरन्तर इसका आदर बढ़ता गया। एक प्रकार से लांजिनस को हम यूरोप का प्रथम स्वच्छन्दतावादी आलोचक मानते हैं।

पाँचवीं शताब्दी से पन्द्रहवीं शताब्दी तक करीब एक हजार वर्षों तक के काल को यूरोपीय काव्य-समीक्षा का अधकार-युग माना जाता है। इस समय शासन का सूत्र पादरियों तथा मठाधीशों के हाथों में था, जो काव्य को अनैतिक तथा हेय दृष्टि से देखते थे। रोम इस समय पतन को प्राप्त हो चुका था। पादरी कविता को निन्दनीय साधन मानते थे। जेरोम ने उसे शैतान की खुराक बताया, ग्रेगरी ने भी साहित्य को ईश्वर की पूजा के लिए अनुपयुक्त तथा अपूर्ण साधन बताया। इस समय तक काव्य-समीक्षा के यूनानी ग्रन्थ लुप्त हो गये और उनके स्थान पर लैटिन ग्रन्थों की महत्ता पर जोर दिया गया। सारांश यह है कि इन एक हजार वर्षों तक यूरोपीय साहित्य-चिन्तन के क्षेत्र में कोई मौलिक उद्भावना नहीं की गयी।

बारहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में इस घोर तमिस्रा के पश्चात् दाँते का उदय साहित्य-जगत् में भगवान् भास्कर की भाँति हुआ। उसके महाकाव्य 'डिवाइन कॉमेडी' ने कुछ समय के लिए यूरोपीय विचारकों की आँखों को चकाचौध कर दिया। दाँते इटली का महान् कवि था, और योरोपीय

<sup>१</sup> "The secret of all good writing is sound judgement. The work of Socrates will supply you with facts; get these in clear perspective and words will follow naturally."—Horace : *Ars Poetica*.

<sup>२</sup> Great words issue from those, whose thoughts are weighty.

नवोत्थान के अभद्रत के रूप में आया। उसने अपने महाकाव्य का प्रणयन सैटिन में न करके साधारण जनभाषा में किया। दाँते में कवि और आलोचक की समन्वयात्मक प्रतिभा थी। उसने काव्य में विषय के अनुरूप भाषा के चयन पर बल देते हुए गद्यशैली और छन्दयोजना को विशेष महत्त्व दिया, साथ ही साथ प्रतीक और रूपक को काव्य का प्रमुख साधन स्वीकार किया। योरोप में इस समय चिन्तन के क्षेत्र में नव-जागरण का काल था। दाँते उसका पैगम्बर बना। इसके बाद काव्य-समीक्षा का आधुनिक-युग प्रारम्भ होता है। इंग्लैण्ड में इसका आवाहन सर फिलिप सिडनी, जान ड्राइडन, पोप और डॉ० जानसन ने किया। इन समीक्षकों ने काव्य-समीक्षा के क्षेत्र में क्या योगदान दिया, इस पर विचार करना आवश्यक होगा। सर फिलिप सिडनी का प्रसिद्ध पद्यात्मक निबन्ध *The Depeuse of Poesie* उसकी मृत्यु के बाद प्रकाशित हुआ जिसमें उसने कविता के गुणों का समर्थन किया है। इस प्रकार की आवश्यकता सिडनी को इसीलिए पड़ी होगी कि ईसाई धर्म ने काव्य का महान विरोध किया था, सिडनी ने कविता को कल्पनाजन्य बताते हुए, उम्रका उद्गम आदिकाल से ही बताया। सिडनी के पश्चात् जान ड्राइडन पाश्चात्य काव्य-जगत् का सबसे महान आलोचक हुआ जिसने काव्य के उद्देश्य के सम्बन्ध में गहरी छानबीन की। अब तक ड्राइडन के पूर्व काव्य-समीक्षकों ने कविता का उद्देश्य बताते हुए इस प्राचीन मत पर ही बल दिया था कि कविता का काम शिक्षा और आनन्द देना है। परन्तु जान ड्राइडन ने पहली बार इस बात पर जोर दिया कि आनन्द देना कविता का मुख्य उद्देश्य है, नीति और शिक्षा उसका गौण तत्त्व है। लागिनस की भाँति ड्राइडन ने भी सौन्दर्य और आनन्द को कविता का मूल स्रोत माना। पोप ने निष्पक्ष आलोचक की कठिनाइयों तथा उसके गुणों की व्याख्या की है। उसका 'एसे ऑन क्रिटिसिज्म' इस दिशा में एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। डॉ० जानसन ने शेक्सपीयर के नाटकों का वस्तुपरक मूल्यांकन प्रस्तुत किया और अपनी मान्यताओं द्वारा व्यावहारिक आलोचना का सूत्रपात किया। अठारहवीं सदी तक समीक्षा के क्षेत्र में यूरोप में नियोक्लासीकल आलोचना का जोर था जिसमें नियमों के परिपालन का इतना आग्रह था कि समस्त आलोचना का स्तर और सकुचित रुढ़िबद्ध हो गया।

इंग्लैण्ड के अतिरिक्त इस समय समीक्षा के क्षेत्र में जर्मन-आलोचकों का योगदान कम महत्त्वपूर्ण नहीं था। इनमें लेंसिंग, शीलर तथा गेटे का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। जैसा कि पहिले लिखा जा चुका है, लेंसिंग अरस्तू का समर्थक था, उसने अपने निबन्ध 'लैकून' में विभिन्न कलाओं के पारस्परिक सम्बन्धों तथा उनके विभिन्न उपादानों का विस्तृत विवेचन करते हुए, विशेषकर चित्र-कला और कविता के सम्बन्ध में अपनी नयी मान्यता यह दी कि कविता तथा चित्र के उपादान अलग-अलग हैं, अतः उनके चित्रण की प्रणाली तथा उनका समष्टिगत प्रभाव भी पृथक् होता है। इस प्रकार उसने कला के क्षेत्र में एक स्थायी सिद्धान्त की स्थापना की। शीलर जर्मनी का प्रसिद्ध कवि और नाटककार था। उसने यूनानी कविता को आधुनिक कविता से श्रेष्ठ और महान् बताया, क्योंकि यूनानी कविता उसकी दृष्टि में सहज, श्रेष्ठ तथा सुन्दर प्रकृति के पालने में निर्मित हुई थी। साथ ही साथ उसने उदात्ततावादी (क्लासिक) साहित्य को स्वस्थ मन की सृष्टि तथा रोमेटिक साहित्य को अस्वस्थ मन की सृष्टि बताया। साहित्य में व्यक्तित्व के अध्ययन पर विशेष जोर देते हुए उसने अरस्तू के विवेचन-सिद्धान्त की नवीन व्याख्या उपस्थित की। गेटे जर्मनी के उन प्रसिद्ध विद्वानों में था जो कालिदास के शकुन्तला नाटक से विशेष प्रभावित हुए, जिसका प्रभाव यह पड़ा कि समग्र यूरोपीय मनीषा में संस्कृत-साहित्य के प्रति आदर और मान बढ़ चला। गेटे के पश्चात् यूरोपीय



काव्य-समीक्षा-जगत् में स्वच्छन्दतावादी तथा यथार्थवादी विचारधारा का आगमन हुआ। इस बीच यूरोप के अन्य देश समीक्षकों से खाली नहीं थे। फ्रांस में सेंटवीव जैसे आलोचक, चार्ल्स वादलेयर, मलार्मे तथा पाल बल्लेन जैसे प्रतीकवादी कवि हुए तथा वालज़ाक, मोपासा, जोला जैसे महान् कथाकार उत्पन्न हुए जिन्होंने शाश्वत साहित्य का सृजन किया। इधर रूस में पुश्किन, गोलोग, तुर्गेनेव, टालस्टाय, चेखोव जैसे कवियों और कथाकारों ने अपने साहित्य से जन-जीवन को अनुप्राणित किया। समीक्षा के क्षेत्र में रूस में वेलिन्स्की तथा चर्नि शेवस्की जैसे आलोचक उत्पन्न हुए।

कलासिसिज्म के प्रतिक्रिया-स्वरूप स्वच्छन्दतावादी काव्य-समीक्षा का प्रादुर्भाव हुआ जिसके द्वारा कलासिसिज्म की कट्टर रूढ़िबद्धता, नियमों के परिचालन की कठोरता, समय और नियन्त्रण के समर्थन का घोर विरोध किया गया। साहित्य में व्यक्ति-स्वातन्त्र्य के भाव को विशेष प्रश्रय दिया गया, साथ ही साथ तर्क का विरोध और भावना का समर्थन किया गया। सौन्दर्य-प्रेम, रहस्य तथा अपरिचित तथा अज्ञात के प्रति आकर्षण स्वच्छन्दतावाद के मूल मन्त्र हैं। इस प्रकार की विचारधारा का विकास यूरोप में फ्रांस की 'राज्य-क्रान्ति' के पश्चात् हुआ। जिसमें, रूसो, वालतेयर तथा गेटे की कृतियों ने प्रेरणा-स्रोत का काम किया। स्वच्छन्दतावादी आलोचकों में वर्ड्सवर्थ, कोलरिज तथा शेली मुख्य हैं, जिनकी प्रतिभा में कवि और आलोचक की प्रतिभा का विलक्षण समन्वय प्राप्त होता है। वर्ड्सवर्थ ने कविता को शान्तिपूर्ण क्षणों को आकलित भावना कहा। अपने 'लिरिकल बैलेड्स' की भूमिका में उसने कवि और काव्य के उद्देश्य की सुन्दर विवेचना की है। कोलरिज ने इस मत का प्रवर्तन किया कि कवि अपनी कल्पना के सहारे एक नवीन सृष्टि करता है, परन्तु उसकी कल्पना एक समन्वयकारी शक्ति है जो कवि के भावों को एकरूप के संचि में ढालती है। शेली ने अपने प्रसिद्ध निबन्ध में कविता को सगीतमय विचारों का समूह बताया। साथ ही साथ विघाता की सृष्टि में उसने कवि को अत्यन्त ऊँचा स्थान दिया। इस प्रकार हम देखते हैं कि इन स्वच्छन्दतावादी आलोचकों की समीक्षा स्वतन्त्र, व्यक्तिपरक मौलिक उद्गारों का पुंज है जिसमें रूढ़ियों का विरोध किया गया है।

**यथार्थवादी काव्य-समीक्षा**—उन्नीसवीं शताब्दी के प्रारम्भ में यूरोप में शिक्षा के प्रचार तथा वैज्ञानिक प्रगति से जनतन्त्र का प्रसार हुआ। समस्त देश में यथार्थवाद का बोलबाला हुआ। यथार्थवाद कलासिसिज्म तथा रोमैन्टिसिज्म दोनों के विरोध में चल पड़ा। इसने सामन्तवादी कल्पनाप्रधान साहित्य तथा काव्य का विरोध करके जनसाधारण के दुःख-दर्द तथा धावों पर मरहमपट्टी लगाने का काम किया। काव्य-समीक्षा की कसौटी एकदम बदल गयी। इस प्रकार की समीक्षा का विकास वेलिन्स्की तथा चर्निशेवस्की जैसे रूसी समीक्षकों द्वारा हुआ। वेलिन्स्की हीगेल के भाववादी दर्शन का समर्थक था। उसके कला सम्बन्धी तीन प्रमुख सिद्धान्त हैं—१. वास्तविकता, २. कलात्मक आदर्श तथा ३. मौलिक प्रतिभा का कला में उपयोग। उसकी मान्यता यह थी कि कला को वास्तविकता की कसौटी पर ही कसना चाहिए। कला की पूर्णतया तभी मानी जायगी जब उसका जीवन से अविच्छिन्न सम्बन्ध हो। परन्तु बिना मौलिक प्रतिभा के किसी कलाकृति का कोई महत्त्व नहीं। चर्निशेवस्की ने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'एस्थेटिक रिलेशन ऑव आर्ट टू रिएलिटी' में यह स्थापना की कि वास्तविकता से परे किसी काव्य-कृति में सौन्दर्य की खोज करना निरर्थक है। मूल-सौन्दर्य की स्थिति वास्तविकता में ही है और जीवन ही सौन्दर्य का मूल स्रोत है। इसी भावधारा का समर्थन फ्रांस के यथार्थवादी आलोचक टेन ने किया है। काव्य का जीवन से अविच्छिन्न सम्बन्ध जोड़ने की

प्रथा इतनी बढी कि इंग्लैण्ड के प्रसिद्ध आलोचक मैथ्यू आर्नाल्ड ने कविता को जीवन की आलोचना कहा। आर्नाल्ड अंग्रेजी काव्य-समीक्षा का महान लेखक था, जिमने तुलनात्मक आलोचना को परिपुष्ट किया। जान रस्किन ने सौन्दर्य की दार्शनिक व्याख्या करने हुए उसे एक ईश्वरीय देत के रूप में स्वीकार किया। रूसी उपन्यासकार टालस्टाय ने भी कला का सम्बन्ध जीवन से जोड़ा और काव्य का उद्देश्य सत् आदर्श की सृष्टि करना बताया। उसका कथन था कि ऐसी कला जो मानव-मात्र को एकना के मूढ़ में बाँधकर उसमें शिवत्व का आदर्श न पैदा कर सके, सच्ची कला कहलाने की अधिकारिणी नहीं।

**मनोवैज्ञानिक काव्य-समीक्षा**—आधुनिक युग में मनोविज्ञान का अध्ययन और महत्त्व इतना बढा है कि साहित्य का अध्ययन बिना मनोविज्ञान के अधूरा माना जाने लगा है। फ्रायड ने काम-वासना को मानव की सबसे मुख्य वासना माना। उसने सिद्ध किया कि इसके दमन से मनुष्य अनेक मानसिक ग्रन्थियों तथा रोगों का शिकार हो जाता है। फ्रायड के शिष्य एडलर और युग थे जिन्होंने चरित्र की अन्तर्मुखी तथा बहिर्मुखी प्रवृत्तियों की छानबीन की। कवि और लेखक मनो-विज्ञान तथा मनोविश्लेषण की कसौटी पर परखे जाने लगे। इसीका एक रूप प्रकृतवाद भी हुआ जो यथार्थवाद का एक नग्न और विकृत रूप है। प्रकृतवाद जीवन और जगत् के सूक्ष्म से सूक्ष्म चित्रण का समर्थन करता है। मनोविश्लेषण के द्वारा चेतन तथा अवचेतन मन की जटिलताओं का भी अध्ययन किया जाने लगा। एडलर का कथन है कि मनुष्य की सबसे प्रबल इच्छा कामवासना ही नहीं, वरन् आत्मप्रकाशन तथा बड़प्पन प्राप्त करने की भावना है। जब मनुष्य इस भावना की पूर्ति में कुछ अभाव पाता है तब उसमें हीनता-ग्रन्थि का विकास होता है और वह अनेक मानसिक रोगों का शिकार बनता है। चलने फिरनेवाले स्वप्न अकारण भय, चिन्ता, द्विव्यक्तित्व तथा बहुव्यक्तित्व इन रोगों में मुख्य है। इन सभी आधारभूमियों पर कवि और साहित्यकार की परीक्षा होने लगी।

मार्क्सवाद एक बौद्धिक आन्दोलन के रूप में आया जिसका आधार द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद था। इसका जन्मदाता कार्ल मार्क्स था। जहाँ फ्रायड ने मानव के अन्तर्जगत के अध्ययन पर जोर दिया, मार्क्स ने बहिर्जगत का अध्ययन किया। मार्क्स की विचारधारा पर जर्मन दार्शनिक हीगेल का प्रभाव पड़ा। यद्यपि दोनों के विचारों में विशेष अन्तर है। मार्क्स ने हीगेल के द्वन्द्वाद को ग्रहण तो अवश्य किया, परन्तु उसने उसके कल्पनाप्रधान तत्व को छोड़ दिया। हीगेल अंतिम सत्य विचार-तत्व को मानता है, परन्तु मार्क्स भौतिक तत्व को विशेष महत्त्व देता है। मार्क्स का कथन था कि वर्ग-वृणा तथा वर्ग-संघर्ष सृष्टि के आदि से मानवता का इतिहास रहा है, शक्तिसम्पन्नवर्ग ने सदा दुर्बलो पर अत्याचार किया है। समाज में कष्ट तथा विपन्नता का सारा उत्तरदायित्व पूँजीपतियों पर ही है, अतः पूँजीवाद का समूल उन्मूलन ही मार्क्स का सिद्धान्त था जिससे ऐसे वर्ग-विहीन समाज का अभ्युदय होगा, जिसमें न कोई द्वन्द्व होगा न द्वेष। साहित्य के क्षेत्र में साम्यवाद और प्रगतिवाद का जन्म हुआ। समीक्षा के क्षेत्र में इन विचारधाराओं ने एक नया मोड़ उपस्थित किया। प्राचीन क्लासिकल साहित्य को, सामन्तवादी साहित्य तथा रोमेटिक साहित्य को कल्पना का मखौल समझा गया और कहा गया कि इनमें कवियों ने बे-सिरपैर की उड़ाने भरी हैं, ऐसी उड़ाने जिसका न कोई आधार है और न जिनमें वास्तविकता है। जीवन से दूर हटकर इस प्रकार के साहित्य का कोई मूल्य नहीं। उच्च वर्ग के स्थान पर साहित्य में शोषितों तथा मजदूरों की असहाय परिस्थितियों का चित्रण होने लगा। नारी-स्वतन्त्रता की आवाज ऊँची की गयी। आस्तिकता तथा धार्मिक आस्था का

स्थान तर्क ने ले लिया, अध्विश्वास का विरोध किया गया। नारायण के स्थान पर नर की उपासना होने लगी। ~~सम्राज~~ की रूढ़ियो तथा परम्पराओं का लेखको ने विरोध किया।

**युद्धोत्तरकालीन काव्य समीक्षा**—द्वितीय महायुद्ध ने समस्त विश्व को विपन्नता तथा बेकारी से परिपूर्ण कर दिया। साहित्य में भी मार्क्सवाद कुठा तथा अवसादग्रस्त विपन्न मानवों के सज्ञाप्रवाह, मनोदौर्बल्य, दुरुहता तथा आत्महीनतामयी खीझ का चित्रण होने लगा। साहित्य के क्षेत्र में अहं का स्वर निनादित हो उठा। अनेक वादों का जन्म हुआ। अतिग्रन्थवाद, प्रतीकवाद, प्रयोगवाद, अभिव्यजनवाद तथा अस्तित्ववाद आदि अनेक वादों के स्वर और ताल पर आज का साहित्य नाच रहा है, और इन्हीं कसौटियों पर साहित्य की परख हो रही है। इन अनेक प्रयोगों तथा वादों के विवाद में पड़कर साहित्य और उसकी समीक्षा की आत्मा विकृत और जर्जर हो चली है। नवीनता के फेर में अश्लीलता, नग्न वासना तथा सस्ती भावुकता को प्रश्रय दिया जा रहा है। साहित्य प्रचार का साधन बन रहा है। इस बहते जल में स्थायित्व नहीं है। सच्ची कला प्रचार से बहुत दूर रहती है। आज की समीक्षा में निष्पक्षता, गहन अध्ययन तथा पांडित्य का अभाव तथा पल्लवग्राहिणी प्रतिभा का स्फुरण अधिक है। गम्भीर तथा उदात्त परम्परा जिसकी गरिमा से एक समय यूरोपीय काव्य-समीक्षा महिमामण्डित थी, आज अदृश्य हो गयी है।